METALANGAGE

FRITHJOF SCHUON

AVOIR UN CENTRE



COLLECTION MÉTALANGAGE

AVOIR UN CENTRE

PAR

Frithjof SCHUON

1988

ÉDITIONS MAISONNEUVE & LAROSE

15, rue Victor-Cousin, 15

PARIS

ISBN : 2-7068-0968-X

ISSN : 0299-2892

Imprimé en France

NOTE LIMINAIRE

Les textes régulièrement publiés par Frithjof Schuon (dans Les Études traditionnelles *jusqu'à fin 1984 puis dans* Connaissance des Religions *en 1985-86) ont constitué les prémices d'une grande partie de ses livres. Lus isolément, ces articles ne paraissent avoir d'autre lien entre eux que la marque indélébile de leur auteur jusqu'au moment où leur disposition en un ordre donné, les corrections ou additions et la présentation sous un titre prégnant permettent de découvrir qu'une économie interne structure l'ensemble en un tout cohérent et homogène. C'est, de façon exemplaire, le cas pour* Avoir un Centre *puisque la matière des sept articles publiés dans* Connaissance des Religions *s'y trouve enrichie par l'adjonction de sept inédits et que leur ventilation entre les différentes rubriques en coordonne et éclaire le propos.*

*
**

Il n'y aurait pas lieu de présenter le livre d'un auteur qui a à son actif une vingtaine d'ouvrages si sa parution n'intervenait dans des circonstances particulières. Avoir un Centre *a pris forme l'année des quatre vingts ans de Frithjof Schuon. Aux États-Unis, où il s'est retiré, deux publications importantes ont coïncidé avec cet anniversaire :*

— *une anthologie intitulée* The Essential Writings of Frithjof Schuon *regroupant par thèmes des extraits de ses livres, des poèmes, lettres, etc. et précédée par une introduction de S. H. Nasr qui constitue à ce jour l'étude la plus complète qui lui ait été consacrée ;*

— *un recueil collectif :* Islamic Spirituality *dont les deux volumes s'intègrent dans le cadre d'un vaste projet intitulé*

World Spirituality — An Encyclopedic History of the Religious Quest. *Par sa propre contribution, par celles des nombreux collaborateurs qui se réclament de lui et notamment celles de son responsable : S. H. Nasr, cette entreprise de niveau international met indirectement en relief celui qui en est l'inspirateur et le centre de référence : Frithjof Schuon, « the leading authority on the perennial philosophy today ».*

Ce n'est pas tout. Une commémoration s'y ajoutera prochainement : il s'agit d'une « Festschrift » qui, sous le titre de Religion of the Heart, *doit rassembler tous ceux qui ont approché Frithjof Schuon et qui, sous son magistère (dont l'œuvre publiée n'est que la partie visible — pour ne parler que de l'écrit), ont exprimé des points de vue conformes à son enseignement ou ont été marqués de son empreinte. Ce sera la première association d'hommages et, donc, la première initiative qui rompe le silence (symptomatique de l'état de dégradation culturelle de notre époque) fait généralement autour de son œuvre.*

***

*En France, il est probable que cet anniversaire ne se signalera que par la parution d'*Avoir un Centre. *Les premiers écrits de Frithjof Schuon ayant paru dans* Les Études traditionnelles *en 1933, c'est sous le signe jubilaire que nous avions esquissé dans la même revue (N° 477) une première approche de l'homme et de l'œuvre. Nous n'en reprendrons pas l'exposé ici et nous nous permettons d'y renvoyer tous ceux qui n'auraient pas le moyen de lire les publications américaines précitées.*

Avoir un Centre *paraît dans une collection où* a priori *on ne l'attendrait pas — « Métalangage » se proposant plutôt d'accueillir des écrits* sur *des textes sacrés, mythes, doctrines ou œuvres d'art. Or, cet effort de déchiffrement et de dépassement de la lettre ou du signe suppose, pour être quelque peu assuré et recevable, l'acquis de solides critères de discernement. C'est précisément l'objet de ce livre de les formuler une fois de plus en termes appropriés et la réitération de principes indispensables à toute recherche de transcendance nous paraît non seulement justifier sa place en tête de la collection mais encore lui tenir lieu d'exergue.*

Si, comme il l'affirme, Frithjof Schuon n'a plus l'intention

d'écrire d'articles (ce cycle, dit-il, paraît clos), ceci signifie qu'il ne publiera plus de livres et donc que celui-ci serait le dernier. *Par l'annonce de ce silence — que nous espérons, cependant, voir encore et longtemps rompu chaque fois qu'il le faudra — le* dit *se situe d'emblée au-delà du langage et se détermine ainsi opportunément par rapport à ce « méta-langage » retenu comme « signature » de productions de l'esprit que distingue leur appartenance à la même famille intellectuelle.*

J. C.

AVANT-PROPOS

Fort paradoxalement, il est parfois plus difficile de trouver un titre que d'écrire un livre ; on sait toujours ce qu'on veut dire, mais on ne sait pas toujours comment l'appeler. Il est vrai que la difficulté ne résulte pas de la nature des choses, car on pourrait suivre l'exemple de Rûmî et intituler un ouvrage « Un livre qui contient ce qu'il contient » *(Kitâb fîhi mâ fîhi)* ; mais nous vivons dans un monde qui est peu enclin à accepter un tel défi à l'usage et qui nous oblige à demeurer dans une relative intelligibilité. Nous choisirons donc le titre du premier chapitre : « Avoir un Centre », lequel introduit à sa façon les chapitres subséquents, traitant d'anthropologie à tous les niveaux et aussi, plus loin, de métaphysique et de vie spirituelle.

Il y a l'ordre des principes, qui est immuable, et l'ordre de l'information — traditionnelle ou autre — dont on peut dire qu'il est inépuisable : d'une part, tout dans ce livre ne sera pas nouveau pour nos lecteurs habituels et, d'autre part, ils y trouveront néanmoins des précisions et des illustrations qui peuvent avoir leur utilité. On n'a jamais trop de clefs en vue de la « seule chose nécessaire », ces points de repère fussent-ils indirects et modestes.

Avouons que ce volume contient des sujets très inégaux : on y trouvera un chapitre sur l'art de traduire, un autre sur l'art vestimentaire et un autre encore sur une question d'astronomie. Mais tout se tient en spiritualité : on a toujours le droit de projeter la lumière des principes sur des sujets de moindre importance, et il va de soi qu'on est même souvent obligé de le faire. Comme disait le duc d'Orléans : « Tout ce qui est national est nôtre » ; ce que nous paraphraserons en rappelant que tout ce qui est normalement humain, donc virtuellement spirituel, entre *ipso facto* dans notre perspective ; et « il faut de tout pour faire un monde ».

Après ce que nous venons de dire, la question peut se poser de savoir si la *sophia perennis* est un « humanisme » ; la réponse pourrait en principe être « oui », mais en fait elle doit être « non » puisque l'humanisme au sens conventionnel du terme exalte *de facto* l'homme déchu et non l'homme en soi. L'humanisme des modernes est pratiquement un utilitarisme pointé sur l'homme fragmentaire ; c'est la volonté de se rendre aussi utile que possible à une humanité aussi inutile que possible. Quant à l'anthropologie intégrale, nous entendons précisément en rendre compte dans le présent livre.

I

ANTHROPOLOGIE INTÉGRALE

1. AVOIR UN CENTRE

Être normal c'est être homogène et être homogène c'est avoir un centre. L'homme normal est celui dont les tendances sont sinon tout à fait univoques du moins concordantes — c'est-à-dire suffisamment concordantes pour pouvoir véhiculer ce centre décisif que nous pouvons appeler le sens de l'Absolu ou l'amour de Dieu. La tendance vers l'Absolu, pour laquelle nous sommes faits, se réalise difficilement dans une âme hétéroclite — une âme dépourvue de centre, précisément, et de ce fait contraire à sa raison d'être. Une telle âme est *a priori* une « maison divisée contre elle-même », donc destinée à s'écrouler, eschatologiquement parlant.

L'anthropologie à la fois spirituelle et sociale de l'Inde distingue, d'une part, entre les hommes homogènes, dont les centres se situent sur trois différents niveaux [1], et, d'autre part, entre l'ensemble de ces hommes et ceux qui, n'ayant pas de centre, ne sont pas homogènes [2] ; elle attribue ce manque, soit à une déchéance, soit au « mélange des castes » — surtout de celles qui sont les plus éloignées les unes des autres. Mais c'est des castes naturelles, non des castes institutionnelles, que nous voulons parler ici : les premières ne coïncident pas toujours avec les castes qui les représentent socialement ; car la caste institutionnelle permet des exceptions et cela dans la mesure même où elle est devenue très nombreuse et englobe de ce fait toutes les possibilités humaines. Donc, sans vouloir nous occuper des castes de l'Inde, nous décrirons succinctement les tendances foncières qu'elles sont censées véhiculer, et qui se retrouvent partout où il y a des hommes, avec telles prédominances suivant la nature du groupe.

1. Le *brâhmana,* le *kshatriya,* le *vaishya.*
2. Le *shûdra,* le *chandâla* ou *panchama.*

Il y a tout d'abord le type intellectif, spéculatif, contemplatif, sacerdotal, qui tend à la sagesse ou à la sainteté ; celle-ci se référant plutôt à la contemplation et celle-là au discernement. Il y a ensuite le type guerrier et royal, qui tend à la gloire et à l'héroïsme ; même en spiritualité — car la sainteté est pour tous — ce type sera volontiers actif et héroïque, d'où l'idéal de l'« héroïcité des vertus ». Le troisième type est l'homme « honnêtement moyen » : il est essentiellement travailleur, équilibré, persévérant ; son centre est l'amour du travail utile et bien fait accompli en vue de Dieu ; il n'aspire ni à la transcendance ni à la gloire — tout en voulant être à la fois pieux et respectable — mais il a néanmoins ceci de commun avec le type sacerdotal qu'il aime la paix et qu'il se désintéresse des aventures, ce qui le prédispose à une contemplativité conforme à ses occupations [3]. Vient en dernier lieu le type sans idéal autre que le plaisir plus ou moins grossier ; c'est l'homme concupiscent qui, ne sachant pas se dominer, doit être dominé par d'autres, si bien que sa grande vertu sera la soumission et la fidélité.

Sans doute, l'homme qui ne trouve son centre qu'en dehors de lui-même — dans les plaisirs, sans lesquels il se sent comme un vide — un tel homme n'est pas réellement « normal » ; mais il est néanmoins récupérable par sa soumission à meilleur que lui, qui fera fonction de centre à son égard. C'est d'ailleurs exactement ce qui a lieu — mais sur un plan supérieur qui peut concerner tout homme — dans le rapport entre le disciple et le maître spirituel.

Mais il y a encore un autre type humain possible, et c'est celui qui manque de centre, non parce que la concupiscence l'en prive mais parce qu'il a deux ou même trois centres à la fois ; c'est le type même du paria [4], issu du « mélange des castes », et qui porte en lui la double ou triple hérédité de types divergents : celle du type sacerdotal, par exemple, combiné avec le type matérialiste et hédoniste dont nous venons de parler. Ce nouveau type — le désaxé — est capable « de tout et de rien » : c'est un imitateur et un comédien-né, toujours à la recherche d'un succédané de centre, donc d'une homo-

3. Au point de vue « caste », ce troisième type est particulièrement complexe et inégal : il contient en effet les paysans, les artisans et les marchands. A part toute classification sociale, il comporte donc des tendances éventuellement fort inégales.

4. Mot entré dans les langues européennes, et dérivé du tamoul *paraiyan*, « tambourinaire ».

généité psychique qui lui échappe forcément. Le paria n'a ni centre ni continuité ; il est un néant avide de sensations ; sa vie est une série discontinue d'expériences arbitraires. Le danger social de ce type est évident, puisqu'on ne sait jamais à qui on a affaire ; nul ne veut faire confiance à un chef qui au fond est un saltimbanque et qui par sa nature est prédisposé au crime. Et c'est ce qui explique l'ostracisme du système hindou à l'égard de ceux qui, issus de mélanges trop hétérogènes, sont « hors caste » ; nous disons que cela explique l'ostracisme et non que cela excuse les abus ni que l'évaluation des individus soit toujours juste ; ce qui est même impossible en pratique [5].

D'une manière générale, le type psychologique de l'homme est une question, non de présence exclusive de telle tendance, mais de prédominance ; et en ce sens — ou avec cette réserve — nous pouvons dire que le premier des types énumérés est « spirituel », le second « noble », le troisième « probe », le quatrième « concupiscent » et le cinquième « vaniteux » et « transgresseur ». Spiritualité, noblesse, probité : ce sont là les tendances foncières des hommes qui, selon la doctrine hindoue, sont initiables ou « deux fois nés » ; concupiscence et vanité : ce sont les tendances de ceux qui *a priori* ne sont pas concrètement qualifiés pour une voie spirituelle mais qui, étant hommes, n'ont néanmoins pas le choix ; ce qui revient à dire que tout homme peut en principe se sauver. Comme le disait Ghazâlî, il faut faire entrer les hommes au Paradis à coups de fouet.

Il y a donc de l'espoir pour l'homme sans centre, quelle que puisse être la cause de sa privation ou de son infirmité ; car il y a un Centre surhumain qui est toujours à notre disposition et dont nous portons la trace en nous-mêmes, étant donné que nous sommes faits à l'image du Créateur. C'est pour cela que le Christ a pu dire que ce qui est impossible à l'homme est toujours possible à Dieu ; l'homme pourra être aussi décentralisé qu'on voudra, dès qu'il se tourne sincèrement vers le Ciel son rapport avec Dieu lui confère un centre ; nous sommes toujours au milieu du monde quand nous nous adressons à l'Éternel. C'est là le point de vue des trois religions mono-

5. Le système hindou sacrifie les cas exceptionnels à l'intérêt de la collectivité ; d'une part au point de vue de la qualité et d'autre part à celui de la pérennité.

théistes d'origine sémitique et c'est celui de la détresse humaine et de la divine Miséricorde[6].



Il est de première importance de ne pas confondre l'absence de centre chez le hylique ou le somatique, laquelle est anormale, avec cette même absence — mais normale cette fois-ci et située sur un tout autre plan — chez le sexe féminin ; car il est trop évident que la femme qui, en tant qu'être sexuel, cherche son centre dans l'homme, possède parfaitement son centre sous le rapport où les hyliques ou les parias ne le possèdent pas. En d'autres termes, si la femme en tant que telle aspire à un centre situé en dehors d'elle, à savoir dans le sexe complémentaire — comme celui-ci, sous le même rapport, cherche son espace vital dans son complément sexuel —, en tant qu'être humain, au contraire, elle jouit de sa personnalité intégrale à la seule condition d'être humainement conforme à la norme, celle-ci impliquant la capacité de penser objectivement, surtout dans des cas où la vertu l'exige. On croit trop souvent que la femme n'est capable d'objectivité, et partant de logique désintéressée, qu'au prix de sa féminité[7], ce qui est radicalement faux ; la femme doit réaliser, non les traits spécifiquement masculins bien entendu, mais les qualités normativement et primordialement humaines, lesquelles s'imposent à tout être humain ; et ceci est indépendant de la psychologie féminine en soi[8].

6. Point de vue que l'on retrouve dans le bouddhisme et dans certains secteurs de l'hindouisme ; nécessairement, d'ailleurs, puisque la misère humaine est une comme l'homme est un.

7. Les féministes — des deux sexes — eux-mêmes en sont persuadés, du moins implicitement et en pratique, sans quoi ils n'aspireraient pas à la virilisation de la femme.

8. La psychologie féminine légitime résulte, d'une part, du prototype principiel de la femme — de la Substance universelle — et, d'autre part, des fonctions biologiques, morales et sociales qu'elle personnifie ; ce qui implique le droit à des limitations, à des faiblesses si l'on veut, mais non à des défauts. L'être humain est une chose, et le mâle en est une autre ; et c'est grand dommage que les deux choses aient souvent été confondues même dans les langues qui — comme le grec, le latin et l'allemand — font la distinction ; confusion due au fait que le mâle est plus central que la femelle, donc aussi plus intégral, mais cette raison n'a qu'une portée relative ; car l'homme (*homo* et non *vir*) est un.

Un autre point à considérer ici est le centre personnel sous le rapport de certains facteurs raciaux. Si le mélange entre deux races trop différentes est à éviter, c'est précisément parce que cette disparité a généralement pour effet que l'individu possède deux centres, ce qui signifie pratiquement qu'il n'en a pas ; en d'autres termes, qu'il n'a pas d'identité. Mais il y a également des cas où le mélange, au contraire, donne lieu à un résultat harmonieux, à savoir quand les deux parents représentent chacun une sorte de sursaturation raciale, en sorte que le type racial est limitatif plutôt que positif ; dans ces cas, la combinaison avec la race étrangère apparaît comme une libération et rétablit l'équilibre ; mais cette solution est exceptionnelle dans la mesure où ses conditions le sont. Au reste, toute âme contient deux pôles, mais ils sont normalement complémentaires et non divergents.



L'intérêt pratique de toutes ces considérations résulte du fait que nous vivons dans un monde qui, d'une part, tend à enlever aux hommes leur centre et, d'autre part, leur propose — à la place du saint et du héros — le culte du « génie » ; or celui-ci est trop souvent un homme sans centre qui remplace cette privation par une hypertrophie créatrice. Certes, il y a un génie qui est propre à l'homme normal, donc équilibré et vertueux ; mais le monde de la « culture » et de « l'art pour l'art » accepte avec le même enthousiasme les normaux et les anormaux, ces derniers étant particulièrement nombreux — dans la mesure où les hommes géniaux peuvent l'être — dans ce monde de rêve ou de cauchemar que fut le XIX[e] siècle. Que les génies de ce genre aient souvent été des malheureux et des désespérés qui ont fini dans le désastre, ne leur enlève aucun prestige dans l'opinion publique, bien au contraire ; on les trouve d'autant plus intéressants et « authentiques » et on se laisse attirer par la séduction, voire la fascination, qui émane de leurs chants de sirènes et de leurs destins tragiques.

Prenons l'exemple d'un homme qui a deux hérédités et partant deux centres équivalents, un qui est intellectuel et idéaliste et un autre qui est matérialiste et jouisseur : intellectuel, cet homme se forgera une philosophie, mais elle sera déterminée par son matérialisme et son amour des plaisirs ; matérialiste, il jouira de la vie en bon vivant, mais ses plaisirs

seront intellectualisés, il jouira donc en épicurien et en esthète. Et ce sera un homme insaisissable et inconséquent, dominé par le plaisir du moment, qu'il justifiera toujours par sa philosophie hédoniste ; c'est là une des possibilités les plus dangereuses qui soient.

Aussi n'est-il pas étonnant que l'homme à la fois génial et dépourvu d'un véritable centre soit facilement psychopathe — et cela justement à cause d'un subjectivisme sans frein — qu'il s'agisse d'un artiste schizoïde, d'un politicien paranoïaque ou d'une autre caricature de grandeur. On a beau admirer les qualités d'une œuvre brillante, son créateur peut avoir, en marge de son génie, un caractère parfaitement odieux ; les valeurs qu'il manifeste dans ses créations, ou dans certaines d'entre elles, ne relèvent alors que d'un seul compartiment de son psychisme scindé et hétéroclite et non d'une personnalité homogène.

En ce qui concerne le génie profane en soi, indépendamment de la question de savoir s'il est normal ou morbide, bon ou mauvais, il importe de savoir qu'il peut être le médium d'une qualité cosmique, d'un archétype de beauté ou de grandeur, et qu'en ce cas il serait injuste de rejeter sa production ; il serait injuste également de la mépriser pour la simple raison qu'elle ne relève pas de l'art traditionnel, comme inversement ce serait pur parti pris que d'admirer une œuvre pour la seule raison qu'elle est traditionnelle ou sacrale, car elle peut être mal faite et manifester de l'inintelligence autant que de l'incapacité. En un mot, les valeurs cosmiques, ou les qualités esthétiques et morales, peuvent se manifester incidemment dans n'importe quel climat humain, dans la mesure où il n'y met pas d'obstacle [9].



Il faut donc y insister : ce qui est blâmable chez le génie extériorisé et mondain, ce n'est pas forcément sa production, mais c'est le fait qu'il place son centre en dehors de lui, dans une œuvre qui d'une certaine manière le prive de son véritable

9. Notons qu'il y a aussi, à part les modes supérieurs du talent ou du génie — modes dont relèvent également les grands musiciens et comédiens — les prodiges cérébraux tels que les calculateurs et les joueurs d'échecs, ou les prodiges d'imagination et de vitalité tels que les grands aventuriers ; nous les mentionnons ici à cause de la catégorie phénoménale et bien que, ne produisant rien, ils restent en dehors de notre sujet.

noyau ou se met à la place de celui-ci. Tel n'est pas le cas du génie non déterminé par l'humanisme : chez un Dante, par exemple, ou chez un Virgile, l'œuvre fut la manifestation providentielle d'un centre immensément riche et profond ; d'un « génie » précisément, au sens idéal, normatif et légitime du terme. Le critère de ce génie est somme toute que l'auteur s'occupe autant de son salut que de son œuvre et que celle-ci en porte la trace ; sans doute — en parlant de littérature — ce critère ne saurait apparaître dans chaque poésie ni dans chaque conte, mais il s'applique à toute œuvre qui exige une longue lecture et qui doit compenser cet envahissement par un parfum spirituel et intériorisant. Tout écrivain ou artiste doit communiquer — outre son message littéral — des éléments de vérité, de noblesse et de vertu, sinon des idées eschatologiques ; le préjugé le plus sot et le plus pervers étant « l'art pour l'art », lequel ne saurait se fonder sur quoi que ce soit.

Sans conteste possible, c'est en dernière analyse le narcissisme humaniste, avec sa manie de la production individualiste et illimitée, qui est responsable d'une profusion somme toute bien inutile de talents et de génies. La perspective humaniste non seulement propose le culte de l'homme mais aussi — et par là même — entend parfaire l'homme selon un idéal qui ne dépasse pas l'humain ; or cet idéalisme moral n'a aucun avenir du fait qu'il dépend entièrement d'une idéologie humaine ; c'est un tel idéal qui veut que l'homme soit toujours productif et dynamique, d'où le culte du génie précisément. L'idéal moral de l'humanisme est inefficace du fait qu'il dépend du goût du jour, ou de la mode si l'on veut [10] ; car les qualités humaines, qui impliquent par définition la volonté de se dépasser, ne s'imposent qu'en fonction de quelque chose qui nous dépasse. De même que l'homme ne saurait avoir sa raison d'être en lui-même, de même ses qualités ne sauraient représenter une fin en soi ; ce n'est pas pour rien que la gnose déifiante exige les vertus. Une qualité ne s'impose qu'à condition de relever en dernière analyse de l'Être nécessaire, non de la simple contingence, donc de ce qui est simplement possible.

10. La perfection ostentatoirement humaine de l'art classique ou académique n'a en effet rien d'universellement convaincant ; il y a longtemps qu'on s'en est aperçu, mais ce fut uniquement pour tomber dans l'excès contraire, à savoir le culte du laid et de l'inhumain, en dépit de quelques oasis intermédiaires, certains impressionnistes par exemple. Le classicisme d'un Canova ou d'un Ingres ne convainc plus personne mais ce n'est pas une raison pour n'admettre que les fétiches de Mélanésie.

La contradiction initiale de l'humanisme, c'est que, si tel homme peut se prescrire un idéal qui lui plaît, tel autre homme peut tout aussi bien, et pour la même raison, se prescrire un autre idéal, ou ne rien se prescrire du tout ; en fait, l'humanisme amoraliste est presque aussi ancien que l'humanisme moraliste[11]. Après la candeur moralisante d'un Kant ou d'un Rousseau, survint l'amoralisme aventureux d'un Nietzsche ; on ne nous dit plus que « l'humanisme c'est la morale », on nous dit maintenant que « la morale c'est moi » — cette morale fût-elle absence de toute moralité.

Voltaire souhaitait que chaque homme puisse être « assis sous son figuier et manger son pain sans se demander ce qu'il y a dedans »[12] (nous citons de mémoire). Il entend : à l'abri de la tyrannie des dogmes et des prêtres et il oublie totalement, en bon humaniste, que le brave homme dont il rêve est un fauve potentiel ; donc que l'homme n'est pas forcément bon et que la seule chose qui protège l'homme contre l'homme — ou les bons contre les mauvais — est précisément la religion, tyrannique ou non. Et cela même si à son tour elle déchaîne quelques mauvais contre quelques bons, ce qui est inévitable et ce qui est de beaucoup le moindre mal, comparé à ce que serait un monde sans discipline religieuse, un monde livré aux seuls hommes précisément.

***

Puisque, à la suite de notre thèse sur le centre humain, nous avons été amené à évoquer cette possibilité ambiguë qu'est le génie, nous nous permettrons, sans vouloir nous enfoncer dans des impasses « par trop humaines » *(allzumenschlich)*, d'illustrer nos précédentes considérations par quelques exemples concrets ; cela n'est pas dans nos habitudes, mais notre sujet nous y oblige plus ou moins. Le lecteur ne devra pas s'étonner si, dans ce qui va suivre, il entrera en quelque sorte dans un monde nouveau.

Chez un Beethoven, qui pourtant n'avait rien de morbide, mais qui se situait fatalement sur le plan de l'humanisme, donc

11. Du côté plus ou moins traditionnaliste on parle aussi d' « hominisme » — avec une intention réprobatrice — sans doute parce que le terme « humanisme » évoque des associations d'idées trop « classiques », avec lesquelles on croit encore devoir se solidariser.

12. C'est-à-dire : sans se préoccuper du surnaturel, des mystères, bref des choses humainement incontrôlables.

de l'« horizontalité » — en dépit du fait qu'il était croyant — chez Beethoven donc, nous constatons la disproportion caractéristique entre l'œuvre artistique et la personnalité spirituelle ; caractéristique précisément pour le génie issu du culte de l'homme donc de la Renaissance et de ses suites. Il ne s'agit pas de méconnaître ce que beaucoup de motifs musicaux chez Beethoven ont de puissant et de profond mais, tout compte fait, une telle musique ne devrait pas exister ; elle extériorise et par là épuise des possibilités qui devraient rester intérieures et à leur manière contribuer à l'envergure contemplative de l'âme [13]. En ce sens, l'art de Beethoven est à la fois une indiscrétion et une dilapidation, comme c'est le cas de la plupart des manifestations artistiques depuis la Renaissance [14] ; n'empêche que, comparé à certains autres génies, Beethoven fut un homme homogène ; donc « normal » si l'on fait abstraction, précisément, de sa passion démiurgique d'extériorisation musicale.

A côté des motifs qui ont toute la pure beauté des archétypes, il y a forcément chez Beethoven et ses successeurs — chez Wagner notamment — les traits qui dénotent la mégalomanie de la Renaissance et partant de l'idéalisme humaniste. Tout en étant sensible à tels motifs musicaux et à telles harmonies polyphoniques qui les mettent en relief, on ne peut s'empêcher de constater le côté disproportionné et « pesant » de la production musicale dont il s'agit ; une mélodie peut être céleste, mais une symphonie ou un opéra, c'est trop. A noter cependant que la grande déviation du *Cinquecento* affecta beaucoup moins la musique et la poésie que la peinture, la sculpture et l'architecture ; aussi le caractère mégalomane de telle musique moderne se réfère-t-elle, au fond, plus directement — au

13. Il est fort possible qu'un Râmakrishna, s'il avait entendu la Septième Symphonie et s'il avait pu en saisir le langage musical, serait tombé en *samâdhi*, ce qui lui arriva quand il vit pour la première fois un lion, ou lorsqu'on lui amena une bayadère ; mais nous doutons fort que parmi les auditeurs de Beethoven il y ait beaucoup de Râmakrishnas, en sorte que l'argument n'a guère de valeur pratique en ce qui concerne la justification spirituelle et sociale d'une musique aussi extériorisée et communicative, et en fait « épée à double tranchant ».

14. Alors que la musicalité chez un Bach ou un Mozart se manifeste encore avec une cristallinité sans failles, il y a chez Beethoven quelque chose comme une rupture de digue ou une explosion ; et c'est justement ce climat de cataclysme qu'on apprécie.

point de vue de l'affinité — aux arts plastiques de la Renaissance qu'à l'art musical de celle-ci [15].

Après avoir parlé de musique, passons à un autre exemple de création géniale, de caractère visuel cette fois-ci mais également puissante et quasi volcanique : à savoir Rodin, héritier direct de la Renaissance malgré l'écart des siècles ; bien que nous ne puissions accepter comme une expression pleinement légitime de l'art humain ce dérivé charnel et tourmenté du naturalisme antique, force nous est de constater l'envergure titanesque de cet art dans ses productions les plus expressives. Comme dans le cas des artistes du XVIe siècle — tels un Michel-Ange, un Donatello, un Cellini — la force motrice est ici le culte sensuel du corps humain combiné avec une perspective néo-païenne [16], donc avec divers abus de l'intelligence et aussi avec le sens gréco-romain de la grandeur ; mais c'est la grandeur de l'homme, non celle de Dieu.

***

Une des causes déterminantes de l'éclosion du génie dès la fin du XVIIIe siècle — mais surtout au XIXe — fut l'appauvrissement de l'ambiance : alors qu'autrefois, au Moyen Âge surtout, l'ambiance fut à la fois religieuse et chevaleresque, donc chargée de couleurs et de mélodies, si l'on peut dire, le siècle philosophique, et surtout la Révolution, enlevèrent au monde toute poésie surnaturelle, tout espace vital vers le haut ; on fut de plus en plus condamné à une horizontalité, une « profanité » et une petitesse sans espoir. C'est ce qui explique en partie, ou dans certains cas, des cris de protestation, de souffrance et de désespoir, et aussi de nostalgie et de beauté. Si un Beethoven ou quelqu'autre grand créateur dans n'importe quel domaine

15. Chez Beethoven et d'autres Allemands, le titanisme de la lointaine Renaissance se combine avec le tonnerre de l'ancienne Germanie, et cela indépendamment de la présence d'une dimension quasi angélique d'origine chrétienne.

16. Il y a une curieuse analogie entre le Jugement Dernier de Michel-Ange et la Porte de l'Enfer de Rodin : dans les deux cas, la beauté sensuelle et tourmentée des corps voisine avec un climat de damnation, au lieu de communiquer la sérénité des rivages célestes comme le font les divinités nues, et éventuellement amoureuses, de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Chez un Bourdelle et un Maillol, le naturalisme antique se trouve atténué. L'observation exacte dans l'art a certes ses droits mais elle exige cet élément régulateur et en quelque sorte musical qu'est la stylisation, l'art doit rester une écriture, mais une écriture lisible.

de l'art avaient vécu à l'époque de Charlemagne ou de saint Louis, leur génie aurait pu rester plus intérieur, ils auraient trouvé des satisfactions et des consolations — et surtout des plans de réalisation — plus conformes à ce qui fait la raison d'être de la vie humaine. En un mot, ils auraient trouvé leur centre ; ou ils auraient parfait, en le surnaturalisant, celui qu'ils possédaient déjà. Frustrés d'un monde réel, d'un monde qui a un sens et permet des engagements libérateurs, bien des génies se créent un monde intérieur intense mais extériorisé par le besoin de se manifester ; un monde fait de nostalgie et de grandeur mais en fin de compte sans signification ni efficacité autres que celles d'une confession.

Tel fut aussi le cas d'un Nietzsche, génie volcanique s'il en est ; ici encore — mais d'une façon à la fois déviée et démentielle — il y a extériorisation passionnée d'un feu intérieur ; nous pensons ici non à la philosophie nietzschéenne qui dans sa littéralité est sans intérêt [17] mais à l'œuvre poétique dont l'expression la plus intense est en partie le « Zarathoustra ». Ce que ce livre, d'ailleurs fort inégal, manifeste avant tout, c'est la réaction violente d'une âme *a priori* profonde contre une ambiance culturelle médiocre et paralysante ; le défaut de Nietzsche, ce fut de n'avoir que le sens de la grandeur en l'absence de tout discernement intellectuel. Le « Zarathoustra » est au fond le cri d'une grandeur piétinée, d'où l'authenticité poignante — la grandeur précisément — de certains passages ; certes non de tous et surtout pas de ceux qui expriment une philosophie mi-machiavélique mi-darwiniste, ou de la petite habileté littéraire. Quoi qu'il en soit, le malheur de Nietzsche — ou celui d'autres hommes géniaux, comme Napoléon — fut d'être né après la Renaissance et non avant ; ce qui marque évidemment un aspect de leur nature, car il n'y a pas de hasard.

Ce fut aussi le malheur d'un Goethe, génie équilibré et, à un certain point de vue, trop équilibré. Nous voulons dire par là qu'il a été la victime de son époque du fait que l'humanisme en général et le kantisme en particulier avaient vicié sa tendance à une sagesse vaste et nuancée ; il devint ainsi, fort paradoxalement, le porte-parole d'une « horizontalité » parfaitement bourgeoise. Son « Faust », qui débute au Moyen Âge et

17. Cette philosophie aurait pu être un cri d'alarme contre le péril d'un humanitarisme aplatissant et abâtardissant, donc mortel pour le genre humain ; en fait, elle fut un combat contre des moulins à vent en même temps qu'une séduction des plus périlleuse.

dans le mystère, finit pour ainsi dire au XIXe siècle et dans la philanthropie, abstraction faite de l'apothéose terminale qui jaillit du subconscient chrétien du poète mais n'arrive pas à compenser le climat kantien et spinoziste de l'œuvre [18]. N'empêche qu'il y a incontestablement de l'envergure dans la substance humaine de Goethe : une envergure qui se manifeste par l'allure à la fois altière et généreuse de son esprit [19], et aussi, d'une façon plus intime, dans celle de ses poésies où il se fait le « médium » de l'âme populaire, de l'Allemagne médiévale en somme ; il prolonge ainsi le lyrisme printanier et délicat d'un Walter von der Vogelweide, comme si le temps s'était arrêté.

Un type particulièrement problématique du talent détourné de sa vraie vocation est le romancier. Alors qu'au Moyen Âge les romans s'inspiraient encore de mythes, de légendes, d'idéaux religieux et chevaleresques, à partir d'une certaine époque ils devinrent de plus en plus profanes [20], voire bavards et insignifiants : leurs auteurs, au lieu de vivre leur propre vie, vivaient successivement les vies de leurs personnages imaginaires. Un Balzac, un Dickens, un Tolstoï, un Dostoïevsky vivaient en marge d'eux-mêmes, ils donnaient leur sang à des fantômes et ils incitaient leurs lecteurs à faire de même, à rater leur vie en s'enfonçant dans celles des autres, avec la circonstance aggravante que ces autres ne furent ni des héros ni des saints et que, du reste, ils n'ont jamais existé. Ces remarques peuvent s'appliquer à tout cet univers de rêve qu'est la « culture » : à force

18. Le poète croit à la grâce salvatrice d'un Amour divin partout présent, et octroyée à quiconque « s'efforce sans relâche vers le bien » (« *Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen* ») ; optimisme eschatologique qui se combine étrangement, d'une part, avec le déisme du XVIIIe siècle et, d'autre part, avec des connaissances ésotériques d'origine hermétique et kabbaliste ; l'incohérence est flagrante.

19. Nous trouvons les mêmes traits chez Schiller, avec un accent quelque peu différent ; aussi est-il inadmissible de couvrir de sarcasmes l'idéalisme pathétique de ce poète — comme c'est maintenant la mode dans les pays allemands — car il y avait chez lui une élévation morale et un sens de la grandeur tout à fait authentiques dont témoignent notamment ses ballades.

20. Cervantès est, à certains égards, une exception — non la seule sans doute — du fait que son œuvre véhicule des éléments de philosophie et de symbolisme qui font penser à Shakespeare. Comme genre littéraire, le théâtre est beaucoup moins problématique que le roman, ne serait-ce qu'à cause de son caractère plus discipliné et moins accaparant. Les pièces de Calderón prolongent les « mystères » du Moyen Âge — à divers degrés — et exercent une fonction didactique et spirituelle, à l'instar des tragédies antiques, qui étaient censées provoquer une catharsis.

d'opium littéraire, de chants de sirènes, d'objectivations vampirisantes et pour le moins inutiles, on vit en marge du monde naturel et de ses exigences, et partant en marge — ou à l'antipode — de la « seule chose nécessaire ». Le XIXe siècle — avec ses romanciers bavards et irresponsables, ses « poètes maudits », ses créateurs d'opéras empoisonneurs, ses artistes malheureux, bref avec toutes ses inutiles idolâtries et toutes ses impasses de désespoir — le XIXe siècle, disons-nous, devait fatalement s'écraser contre un mur, fruit de sa propre absurdité ; aussi la première guerre mondiale [21] fut-elle pour la « belle époque » ce que fut le naufrage du « Titanic » pour la société élégante et décadente qui se trouvait à bord, ou ce que fut Reading Gaol pour Oscar Wilde, analogiquement parlant.



Comme d'autres écrivains ou artistes, Wilde offre des valeurs isolées — nous pensons ici à ses contes [22] — qu'on aimerait voir dans un autre contexte général mais dont on peut dire, au moins, qu'une beauté communique toujours une goutte de rosée céleste, et ne serait-ce qu'un instant. Devinant chez lui une dimension mystique — le culte de la beauté n'en était qu'une ombre dorée —, on a pitié de l'auteur et on aimerait le sauver de son côté morbide et futile [23] ; on a en tout cas le droit de penser que sa conversion *in extremis* — après tant de cruelles épreuves — fut une rencontre avec la Miséricorde. Nous pouvons avoir le même sentiment dans plusieurs cas analogues, où le regret et l'espoir l'emportent sur le malaise voire l'irritation.

21. Dont la seconde guerre mondiale ne fut qu'une suite attardée et le point final.

22. Les meilleurs contes relèvent de la poésie plutôt que du roman ; ce sont en somme des poèmes en prose inspirés de ces modèles traditionnels à intention initiatique que sont les contes populaires. Faisons remarquer qu'Andersen n'a pas l'envergure de Wilde mais il a le mérite d'avoir une âme d'enfant.

23. Ou le sauver de lui-même, car il personnifia la tragique trajectoire — ou le cycle total — du plaisir quasi divinisé : de l'hédonisme raffiné et intellectualisé qui voulait se vivre jusqu'à sa conséquence ontologique inéluctable. Dès que la jouissance est prise pour une fin en soi, elle débouche fatalement sur le suicide qu'elle porte en elle-même, en l'absence d'une dimension verticale et spirituelle qui en la surnaturalisant lui prêterait la permanence des archétypes.

Parmi les cas classiques d'individualisme autodestructif nous pouvons mentionner le poète Lenau — mi-allemand mi-hongrois — qui personnifie le drame d'un narcissisme pessimiste sombrant dans la mélancolie et la démence. De tels destins sont presque inconcevables en climat religieux et traditionnel ; aussi inconcevables que le phénomène général d'une culture se présentant comme une fin en soi. Sans doute, la tristesse a ses beautés, elle évoque des nostalgies qui en nous purifiant nous dépassent et par conséquent des rivages qui échappent à la décevante étroitesse de nos rêves terrestres ; ce dont témoigne le lyrisme de la *Vita Nuova*. La tristesse a le droit de relever du chant d'Orphée mais non de celui des sirènes [24].

Il y a aussi les peintres malheureux et porteurs de certaines valeurs incontestables — sans quoi il ne vaudrait pas la peine d'en parler — tels Van Gogh et Gauguin ; ici encore, les qualités sont partielles en ce sens que le manque de discernement et de spiritualité se fait sentir — du moins dans certaines figures — en dépit du prestige du style [25]. Mais ce qui nous importe ici est moins la valeur de tel style pictural que le drame — typique pour l'Occident moderne — d'hommes normalement intelligents qui vendent leur âme à une activité créatrice que personne ne leur a demandée et dont nul n'a besoin, eux-mêmes pas davantage que d'autres ; qui font de leur art profane et individualiste une religion et qui, pour ainsi dire, meurent martyrs pour une cause qui n'en vaut pas la peine.

On rencontre dans tous les arts le type de génie qui, tel un feu d'artifice, se consume en une seule œuvre significative, ou en deux ou trois œuvres nées d'un même jet ; c'est le cas d'un Bizet, médium — si l'on peut dire — de l'âme hispano-provençale, ou plus particulièrement du romantisme à la fois passionné et tragique de la tauromachie ; avec des accents qui,

24. Aussi saint François de Sales, qui ne manquait certes pas de sensibilité, a-t-il pu dire qu' « un saint triste est un triste saint » ; il pensait alors à une mélancolie qui ronge les vertus théologales, précisément. La flûte de Krishna est l'image même de la nostalgie ascendante, non descendante ; douceur de salvation, non de perdition.

25. Ne pas oublier — mais les modernistes ne l'admettront jamais — que le choix du sujet fait partie de l'art, et que le sujet, loin d'être l' « anecdote » comme on le prétend sottement, est la raison d'être de l'œuvre. En fait, les sujets des portraitistes manquent trop souvent d'intérêt et partant n'ont rien à communiquer ; les paysagistes ont la chance d'échapper à cet écueil.

en dernière analyse, remontent à la chevalerie héroïque et au lyrisme des troubadours, ce dont la grande majorité des auditeurs n'a guère conscience.

Pour en revenir à la littérature et à ses aspects les moins réjouissants, un Ibsen et un Strindberg sont les types mêmes du talent qui entend se faire le porte-parole d'une thèse excessive, révolutionnaire, subversive, et au plus haut degré individualiste et anarchique ; au XIXe siècle, ce fut comme un titre de noblesse d'être original à ce prix ; et « après moi le déluge ». Ce genre de talent — ou de génie suivant les cas — fait penser à des enfants qui jouent avec du feu, ou à l'apprenti sorcier de Goethe : on joue avec tout, avec la religion, l'ordre social, l'équilibre mental, pourvu que l'originalité soit sauve ; une originalité qui, rétrospectivement, se dévoile comme une parfaite banalité, car il n'y a rien de plus banal qu'une mode, fût-elle tonitruante.

Une remarque générale s'impose ici, indépendamment des considérations immédiatement précédentes : notre intention n'est pas — et ne peut pas être — de présenter un tour d'horizon d'art et de littérature, en sorte qu'il n'y a pas lieu de poser la question pourquoi nous ne mentionnons pas tel ou tel génie particulièrement en vue. Un Victor Hugo par exemple ; si nous n'avons pas parlé de ce porte-parole somptueux et prolixe du romantisme français, c'est parce que ni sa personnalité ni son destin ne sauraient motiver de notre part un commentaire substantiel ; et la même remarque peut s'appliquer à toute autre célébrité typologiquement équivalente. Nous ne dirons donc rien de très particulier en relevant à cette occasion que l'auteur des « Orientales » — comme tant d'autres créateurs d'art — ne vit que par ses productions et qu'il s'enfle, et en fin de compte se durcit, dans cette projection passionnée de lui-même ; tout cela en enfermant ses lecteurs dans une intense et désespérante horizontalité et en leur inculquant une fausse idée de la grandeur humaine, ou de la grandeur tout court. Par voie de conséquence, l'humanisme — en devenant humanitarisme — implique également une idée fausse de l'humaine misère, dont on se garde bien de percevoir toute l'étendue eschatologique ; une idée qui en plus débouche volontiers sur la démagogie. On sait par expérience que l'idéalisme mégalomane fait bon ménage, chez les porte-bannière de l'humanisme intégral, avec la petitesse morale — et cela sur le plan politique notamment.

Au demeurant, ce monde fragile et quasi onirique du génie

tout profane et de la « culture » a tout juste duré deux siècles ; né plus ou moins au milieu du XVIII[e] siècle, il est mort environ au milieu du XX[e] après s'être déployé comme un feu d'artifice au siècle dernier, lui qui se croyait éternel. Avec les protagonistes, meurt le public ; et avec le public, les protagonistes.

On objectera sans doute que le flux de la culture continue, puisqu'il y a toujours de nouveaux écrivains et de nouveaux artistes, quelle que puisse être leur valeur ou non-valeur ; cela est vrai, mais ce n'est plus la même culture ; vivant d'oubli, ce n'est plus la culture qui au contraire vivait de souvenir.



Un secteur particulièrement problématique de la culture à arrière-plan humaniste est la production philosophique où la prétention naïve et l'ambition impie se mêlent des affaires de la Vérité universelle, ce qui est gravissime ; sur ce plan, le désir d'originalité est un des péchés les moins pardonnables. Cependant, outre qu'il ne faut pas confondre l'habileté avec l'intelligence, il y a de l'intelligence partout, et c'est un truisme de faire valoir qu'il arrive au dernier des philosophes de dire des choses qui ont un sens. Indépendamment de cet aspect de la question, il est pour le moins paradoxal que ceux que l'on qualifie volontiers de « penseurs » ne sont pas toujours ceux qui savent penser — il s'en faut de beaucoup — et qu'il est des hommes qui se sentent la vocation de penser précisément parce qu'ils ne sauraient évaluer tout ce que cette fonction implique.

Pour ce qui est des doctrines — et c'est là un point de vue totalement différent — il faut reconnaître que la philosophie profane bénéficie parfois, et sous certains rapports même assez souvent, de circonstances atténuantes du fait que les insuffisances de la théologie courante et les zizanies confessionnelles provoquent à bon droit des doutes et des réactions ; en sorte que les philosophes sont plus ou moins des victimes, du moins dans la mesure de leur sincérité. Car les vérités de la *philosophia perennis*, largement méconnue par les théologiens moyens, exigent dans l'esprit humain quelque chose qui les remplace ; ceci explique non, certes, tout le phénomène de la pensée moderne mais ses aspects les plus respectables ou les plus excusables [26]. Mais il y a aussi, au-delà des vaines fluctuations

26. Abstraction faite des cas de négligence coupable — dans le cas de théologiens libéraux par exemple — tout le monde ne croit pas devoir s'en-

de la pensée spécifiquement profane, le renouveau spiritualiste d'un Maine de Biran — dont nous ne saurions méconnaître les mérites — sans parler des prolongements de l'ancienne théosophie chez un Saint Martin et un Baader, et partiellement chez un Schelling.

Pour en revenir au flot de la littérature philosophique — et c'est bien à ce flot que pourrait s'appliquer la dialectique hégélienne — le plus grave reproche que nous pouvons faire à la moyenne des « penseurs » est le manque d'intuition du réel et par conséquent le manque de sens des proportions ; ou la myopie et la désinvolture avec laquelle ils manient les plus graves questions que peut concevoir l'intelligence humaine et auxquelles des siècles ou des millénaires de conscience spirituelle ont donné la réponse.

Il vaut peut-être la peine de mentionner dans ce contexte un phénomène aussi déplacé qu'irritant, à savoir le philosophe ou soi-disant tel qui croit pouvoir étayer ses thèses aberrantes au moyen de romans et de pièces de théâtre, ce qui revient à inventer des histoires de fous pour prouver que deux et deux font cinq ; ce qui est bien caractéristique d'une mentalité qui ne voit pas l'absurdité d'un refus de l'intelligence par l'intelligence. C'est comme si l'on paraphrasait à l'envers le *cogito ergo sum* de Descartes en postulant pratiquement que « je suis, donc je ne pense pas. »

Normalement, la vocation de penseur est synonyme de sens des responsabilités. L'art de penser n'est pas la même chose que la joie de vivre ; qui veut savoir penser, doit savoir mourir.

***

Il est un côté de la « culture bourgeoise » qui en dévoile toute la petitesse, c'est son aspect de « roulement » conventionnel, de manque d'imagination, bref d'inconscience et de vanité : on ne se demande pas un instant « à quoi bon tout cela » ; aucun auteur ne se demande s'il vaut la peine d'écrire une nouvelle histoire après tant d'autres histoires ; on semble en écrire simplement parce que d'autres en ont écrit, et parce qu'on ne voit pas pourquoi on ne le ferait pas et pourquoi on ne gagne-

foncer dans les méandres de la scolastique, d'autant que celle-ci n'est pas acceptée par l'Église d'Orient, pourtant strictement traditionnelle, ni par les protestants, qui entendent s'en tenir à l'Écriture.

rait pas une gloire que d'autres ont gagnée [27]. C'est un *perpetuum mobile* que rien ne peut arrêter, sauf une catastrophe ou, moins tragiquement, la disparition progressive des lecteurs ; sans public point de célébrité, nous l'avons dit plus haut [28]. Et ceci est arrivé dans une certaine mesure : on ne lit plus d'anciens auteurs dont le prestige paraissait assuré ; le grand public a d'autres besoins, d'autres ressources et d'autres distractions, fussent-elles des plus basses. La culture c'est, de plus en plus, l'absence de culture : la manie de se couper de ses racines et d'oublier d'où l'on vient.

Une des raisons subjectives de ce que nous pouvons appeler le « roulement culturel » est que l'homme n'aime pas se perdre tout seul, qu'il aime par conséquent trouver des complices pour une perdition commune ; c'est ce que fait la culture profane, inconsciemment ou consciemment, mais non innocemment car l'homme porte au fond de lui-même l'instinct de sa raison d'être et de sa vocation. On a souvent reproché aux civilisations orientales leur stérilité culturelle, c'est-à-dire le fait qu'elles ne comportent pas un fleuve habituel de production littéraire, artistique et philosophique ; nous croyons pouvoir nous dispenser à présent de la peine d'en expliquer les raisons.

Encore plus détestable que le « conventionnalisme » dépourvu d'imagination est la manie du changement avec les infidélités répétées qu'elle implique : c'est le besoin de « brûler ce qu'on a adoré » et, éventuellement, d' « adorer ce qu'on a brûlé » [29]. Classicisme, romantisme, réalisme, naturalisme, symbolisme, roman psychologique, roman social et ainsi de suite ; le plus étrange, dans tout cela, c'est qu'à chaque nouvelle étape on cesse de comprendre ce qu'auparavant on avait parfaitement compris ; ou on feint de ne plus le comprendre, de peur de rester en arrière. On est bien obligé de se souvenir encore de Racine et de Corneille — de Molière surtout, dont on sait toujours qu'il est drôle — ou de Pascal, dans le contexte de la « culture » précisément ; on est obligé aussi d'accepter La Fontaine et Perrault, à cause des enfants ; mais bien peu nom-

27. « Être célèbre et être aimé », comme disait Balzac.

28. Un Léon Bloy a beau s'accrocher aux cordes de sauvetage de la religion, son imagination ne s'en trouve pas moins enfermée dans l'univers clos de la littérature et il perd son temps à arroser de flèches ses confrères et complices. Dans trop de cas, la croyance religieuse a étrangement peu de pouvoir sur l'imagination, ce qui est encore un effet de l'humanisme immanent.

29. C'est exactement ce que fit la Renaissance en « brûlant » le Moyen Âge symboliste et en « adorant » l'Antiquité naturaliste.

breux sont ceux qui connaissent et apprécient encore une Louise Labé, dont les sonnets ne le cèdent pourtant en rien à ceux de Pétrarque, de Michel-Ange et de Shakespeare, sans quoi un poète aussi raffiné que Rilke ne se serait pas donné la peine de les traduire et d'en faire des chefs-d'œuvre nouveaux.

Sans doute, l'homme peut se lasser d'une chose dont il s'est trop occupé, ou dont il s'est occupé d'une façon trop superficielle, mais il ne s'ensuit pas qu'il ait le droit de la mépriser, surtout s'il n'y a rien en elle qui autorise ni la lassitude ni le mépris. La lassitude elle-même peut être le signe d'une mentalité faussée et la tendance à la raillerie arbitraire l'est certainement car si nous avons assez d'une chose, à tort ou à raison, nous n'avons qu'à nous occuper d'une autre ; rien ne nous oblige à la vilipender ; qui s'est trop occupé d'Aristote peut aller jouer du violon. Mais c'est un fait — comme disait Schiller — que « le monde aime noircir ce qui rayonne et traîner dans la poussière le sublime... »



Alors que les littératures et les arts traditionnels manifestent tous leurs modes et toute leur diversité d'une manière simultanée — avec néanmoins des différences d'accentuation suivant les époques —, l'Occident, depuis la Renaissance, manifeste ses modes culturels d'une manière successive, en suivant une route hérissée d'anathématisations et de glorifications. La raison en est en dernière analyse une profonde hétérogénéité ethnique, c'est-à-dire une certaine incompatibilité, chez les Européens, entre les esprits aryen et sémite, d'une part, et entre les mentalités romaine et germaine, d'autre part ; donc une situation qui équivaut, sous un rapport déterminé, à ce que les Hindous appellent un « mélange de castes », avec la différence toutefois que les éléments constitutifs ne sont pas hiérarchisés, mais simplement disparates — l'Occident étant par surcroît plus individualiste que l'Orient.

Un trait caractéristique de la culture occidentale depuis le Moyen Âge finissant est, du reste, une certaine féminisation : à l'extérieur, le costume masculin manifeste en effet, du moins dans les classes supérieures et surtout chez les princes, un besoin excessif de plaire aux femmes — ce qui est révélateur —, tandis que dans la culture en général nous pouvons observer un accroissement de la sensibilité imaginative et émotive, bref

une expressivité qui à rigoureusement parler va trop loin et « mondanise » les âmes au lieu de les intérioriser. La cause lointaine de ce trait pourrait être en partie le respect qu'avaient, selon Tacite, les Germains pour la femme — respect que nous sommes fort loin de blâmer —, mais ce trait tout à fait normal et louable eût été sans conséquence problématique s'il n'y avait pas eu un autre facteur beaucoup plus déterminant, à savoir la scission chrétienne de la société en clercs et laïcs ; de ce fait, la société laïque devenait une humanité à part qui croyait de plus en plus avoir droit à la mondanité, dans laquelle la femme — qu'elle le veuille ou non — joue évidemment un premier rôle [30]. Nous mentionnons cet aspect de la culture occidentale parce qu'il explique une certaine allure du génie extériorisé et hypersensible ; et n'oublions pas d'ajouter que tout cela relève du mystère d'Ève et non de celui de Marie, lequel relève de la *Mâyâ* ascendante.



Il faut réagir contre le préjugé qui veut que tout homme de génie, fût-il le savant le plus émérite, soit nécessairement intelligent et qu'il suffise qu'un Einstein soit intelligent en mathématiques pour qu'il le soit également en d'autres domaines — en politique par exemple — ce qui en fait ne fut nullement le cas. Il est des hommes qui sont géniaux dans un seul domaine et qui sont d'autant moins doués sous d'autres rapports ; des exemples du génie fragmentaire, unilatéral, asymétrique, disproportionné, nous sont fournis surtout par ceux des écrivains ou artistes — et ils sont nombreux — qui compensent leur sublimité créative par un caractère trivial ou même odieux.

30. Un signe de cette autocratie laïque et de la mondanité qui en résulte est, parmi les manifestations vestimentaires, le décolleté des femmes, déjà blâmé par Dante, et paradoxal non seulement au point de vue de l'ascétisme chrétien, mais aussi au point de vue du légalisme sémitique, lequel ignore précisément la distinction entre clercs et laïcs puisqu'il sacralise la société entière ; ce n'est pas le phénomène de la dénudation qui étonne ici — car il existe légitimement dans l'hindouisme et ailleurs — mais c'est le fait que ce phénomène se produise en milieu chrétien. On pourrait dire aussi que la frivolité des mœurs laïques — les bals notamment — fait pendant au rigorisme exagéré des couvents, et que cette disparité trop ostentatoire marque un déséquilibre fauteur de toutes sortes d'oscillations subséquentes. Dans l'Inde, le maharadjah couvert de perles et le yogi couvert de cendres sont certes dissemblables, mais ils sont tous deux des « images divines ».

Dans un monde normal, on se passerait volontiers de leurs créations et du poison caché qu'elles contiennent et transmettent dans la plupart des cas ; non dans tous, puisqu'il y a la possibilité de la « médiumnité » intermittente.

Nous voyons chez bien des hommes plus ou moins géniaux une « brillante intelligence » sans aucun rapport ni avec la vérité métaphysique ni avec la réalité eschatologique ; or la définition de l'intelligence intégrale ou essentielle, donc efficace, est bien l'adéquation au réel à la fois « horizontal » et « vertical », terrestre et céleste. Une conscience qui n'a ni le sens des priorités ni celui des proportions n'est pas réellement de l'intelligence, c'en est tout au plus un reflet sur le miroir mental et nous voulons bien admettre qu'on l'appelle « intelligence » en un sens tout relatif et provisoire ; le théâtre où s'exerce le discernement humain peut être des plus limités mais l'activité mentale dont il s'agit est néanmoins toujours du discernement. Inversement, il arrive que l'homme spirituellement — donc fondamentalement — intelligent manque pratiquement d'intelligence sur le plan des choses terrestres, ou de certaines d'entre elles ; mais c'est parce que, à tort ou à raison, il n'arrive pas à s'y intéresser [31].

Pour en revenir aux poètes, il est impossible de nier que les pièces d'un Montherlant sont fort intelligentes à leur façon, mais le fait que l'auteur — d'un caractère excessivement inégal et contradictoire [32] — ne faisait guère preuve de discernement en dehors de l'art dramatique, illustre bien la relativité et la précarité de ce que nous pouvons appeler l' « intelligence mondaine ». Ne pas oublier, dans ce contexte, le rôle des passions : l'orgueil limite l'intelligence ce qui, en dernière analyse, revient à dire qu'il la tue ; nous entendons qu'il en détruit les fonctions essentielles tout en laissant subsister éventuellement, comme par dérision, le mécanisme de surface [33].

31. Nous n'exagérons rien en disant que pour certains, les hommes les plus intelligents sont les prix Nobel de la physique ; en face de telles énormités, il est bien pardonnable de dire des choses qui risquent d'être des truismes.

32. C'est-à-dire que dans sa personnalité le côté plébéien s'opposait au côté aristocratique, comme chez Heine le cynique s'opposait au lyrique ; dans les deux cas, le mal n'est pas dans la bipolarité, il est dans l'antagonisme des pôles.

33. Le sens de la vie humaine est la sanctification, sans quoi l'homme ne serait pas l'homme. « La vie n'est plus digne de moi » a cru pouvoir dire un poète pour le moins individualiste qui refusait une épreuve ; alors que tout

Dans cet ordre d'idées — et abstraction faite de la question d'orgueil — nous pourrions aussi nous exprimer ainsi : d'une certaine façon, ce fut très intelligent de la part des Grecs et de leurs émules d'avoir représenté le corps humain dans toute son exactitude et dans toute sa contingence ; mais, plus fondamentalement, ce fut fort peu intelligent de leur part de s'être donné cette peine et d'avoir négligé d'autres modes d'adéquation, ceux précisément que développèrent les Hindous et les Bouddhistes. L'intelligence en soi est avant tout le sens des priorités et des proportions, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut, ce qui implique *a priori* le sens de l'Absolu et la hiérarchie de valeurs correspondante.

*
**

Donc, ni l'efficacité en tel domaine ni le phénomène du génie ne s'identifient nécessairement avec l'intelligence en soi. Une autre erreur d'appréciation à réfuter est la manie de voir du génie là où il n'y en a pas ; c'est confondre le génie avec l'extravagance, le snobisme, le cynisme, l'outrecuidance et c'est chercher un objet d'adoration parce qu'on n'a plus Dieu. Ou encore, c'est s'adorer soi-même dans une projection factice et illusoire ou c'est tout simplement aduler le vice et les ténèbres.

Rien n'est plus facile que d'être original moyennant un faux absolu et cela l'est d'autant plus quand cet absolu est négatif car détruire est plus facile que construire. L'humanisme, c'est le règne de l'horizontalité, soit naïve, soit perfide ; comme c'est — par là même — la négation de l'Absolu, c'est également la porte ouverte à une multitude d'absoluités factices, souvent négatives, subversives et destructives par surcroît. Il n'est pas trop difficile d'être original avec de telles intentions et de tels moyens ; il suffisait d'y penser. Remarquons que la subversion englobe, non seulement les programmes philosophiques et moraux destinés à saper l'ordre normal des choses, mais aussi — en littérature et sur un plan apparemment anodin — tout ce qui peut satisfaire une curiosité malsaine : à savoir tous les récits fantasques, grotesques, lugubres, « noirs », donc sataniques à leur façon, et propres à prédisposer les hommes à tous

homme devrait dire d'emblée « je ne suis pas digne de la vie », en acceptant l'épreuve pour s'en rendre digne. Car être digne de la vie, c'est pour l'homme être digne de Dieu, sans oublier pour autant que *Domine non sum dignus*, ce qui exprime un autre rapport.

les excès et à toutes les perversions ; c'est là le côté sinistre du romantisme. Sans avoir la moindre crainte d'être « enfant » ni le moindre souci d'être « adulte », nous nous passons volontiers de ces sombres insanités et nous sommes pleinement satisfaits de Blanche-Neige et de la Belle au bois dormant.

Le « réalisme » littéraire est proprement subversif du fait qu'il prétend réduire la réalité aux plus viles contingences de la nature ou du hasard au lieu de la ramener, au contraire, aux archétypes et, partant, aux intentions divines ; bref, à l'essentiel que tout homme normal devrait percevoir sans peine et que tout homme perçoit dans l'amour notamment, ou à l'égard de tout phénomène qui suscite l'admiration. C'est d'ailleurs la mission de l'art d'abstraire les écorces afin de dégager les noyaux ; de distiller les matières jusqu'à en extraire les essences. La noblesse n'est rien d'autre que la disposition naturelle à cette alchimie, et cela sur tous les plans.

Pour ce qui est de la subversion, sur le plan des idéologies il n'y a pas seulement celles qui sont franchement pernicieuses, donc négatives malgré leurs masques, il y a aussi celles qui sont formellement positives — plus ou moins —, mais limitatives et empoisonnantes et finalement destructives à leur manière : tels le nationalisme et autres fanatismes narcissiques ; la plupart — sinon toutes — aussi éphémères que myopes. Et les pires parmi les faux idéalismes sont, à certains égards, ceux qui annexent et frelatent la religion.

Mais revenons à la question de l'originalité que nous avons abordée plus haut. Pour définir la véritable originalité, nous dirons ce qui suit : l'art, au sens le plus vaste, est la cristallisation de valeurs archétypiques, non la copie *tale quale* des phénomènes de la nature ou de l'âme ; c'est pour cela que les termes « réalité » et « réalisme » ont dans l'art un sens autre que dans les sciences, lesquelles enregistrent les phénomènes sans dédaigner les contingences accidentelles et insignifiantes, alors que l'art au contraire — nous l'avons dit — opère par abstraction afin d'extraire l'or de la « matière brute ». L'originalité positive ne saurait surgir de notre désir ; elle provient de la combinaison entre notre ambiance traditionnelle et notre personnalité légitime, combinaison ensemencée par les archétypes susceptibles de s'y manifester et enclins à le faire. En un mot, l'art est la recherche — et la révélation — du centre, en nous-mêmes comme autour de nous.



A l'antipode du faux génie qu'on exalte se situe le vrai génie qu'on ignore : parmi les hommes célèbres, Lincoln en est un exemple, lui qui doit une grande partie de sa popularité au fait qu'on le prenait — et qu'on le prend encore — pour l'incarnation de l'Américain moyen, aussi moyen que possible. Ce qu'il ne fut absolument pas et qu'il ne pouvait être, précisément parce qu'il fut un homme de génie et un homme dont l'intelligence, la capacité — et aussi la noblesse de caractère — dépassaient de beaucoup le niveau de la moyenne [34].

Un autre cas — et assez étrange — du génie en pleine possession de son centre est Gandhi ; cas étrange, disons-nous, parce qu'il semble être un cas-limite au point de vue de la sainteté. Techniquement parlant, Gandhi peut entrer sans doute dans la catégorie des saints ; traditionnellement parlant, la question reste ouverte. Du côté « contre », il faut mentionner ses idées en partie trop libérales, voire tolstoïennes, bien que — en dépit de certaines réserves — il ne rejetât ni le Véda ni les castes ; du côté « pour », on peut faire valoir sa pratique du *japa-yoga*, ce qui est un argument au point de vue « traditionalité », non sainteté tout court. Nous prenons acte ici du phénomène sans vouloir trancher la question d'une façon péremptoire ; il s'agit en tout cas d'une possibilité caractéristique de la période cyclique que nous vivons : période d'ambiguïtés, de paradoxes et aussi d'exceptions. Étant donné que Gandhi ne fonda rien et n'eut pas de disciples au sens rigoureux du terme, la question de son degré de spiritualité, nous le répétons, peut rester sans réponse [35].

La question du génie normal, non conditionné par quelque abus culturel, nous permet de passer aux considérations suivantes qui, dans ce contexte, ont leur importance. L'argument raciste que les Blancs, et parmi eux les Européens, ont plus de génie que les autres races, perd évidemment beaucoup de sa valeur — pour dire le moins — à la lumière de ce que nous

34. Nous aimerions mentionner dans ce contexte la grandeur d'âme d'un autre homme d'État, Tchang Kaï-Chek : à la fin de la deuxième guerre mondiale, il fit une déclaration pour enjoindre à ses compatriotes de ne pas haïr le peuple japonais, ce qui fut un geste d'une lucidité et d'un courage inouïs ; non en soi, car il n'existe pas de peuple haïssable, mais eu égard aux données de la nature humaine et aux circonstances.

35. Mais nous devons insister formellement sur le facteur que nous venons de signaler, à savoir que Gandhi n'exerça pas la fonction de maître spirituel ; notre « tolérance » ne saurait donc ouvrir la porte à aucune irrégularité technique.

avons dit de l'humanisme et de ses conséquences car il saute aux yeux que ni une hypertrophie ni une déviation ne constituent une supériorité intrinsèque. Toutefois, en considérant le génie sous son aspect naturel et légitime, on a le droit de se demander si ce phénomène se rencontre aussi chez les peuples sans écriture étant donné qu'ils ne semblent pas en fournir d'exemples ; nous répondrons sans hésitation que le génie est dans la nature humaine et qu'il doit pouvoir se produire partout où il y a des hommes. De toute évidence, la manifestation du génie dépend des matériaux culturels qui sont à la disposition d'un groupe racial ou ethnique ; comme ces matériaux sont relativement pauvres chez les peuplades dont il s'agit, les manifestations du génie doivent être d'autant plus insaisissables et exposées à l'oubli, sauf dans les légendes et les expressions proverbiales [36].

Les ethnies sans écriture ont trois genres de manifestation géniale à leur disposition, en accord avec leur genre de vie, à savoir ; premièrement, le génie guerrier et royal ; deuxièmement, le génie oratoire et épique [37] et, troisièmement, le génie contemplatif, mais celui-ci laisse rarement des traces, alors que les deux types précédents en laissent plus facilement, le second surtout. Si ces ethnies n'ont pas le sens de l'histoire, c'est pour la même raison pour laquelle elles n'ont pas d'écriture : toute leur conception de la vie est pour ainsi dire enracinée dans un « éternel présent » et dans un flux des choses où l'individu ne compte pour rien ; le temps étant un mouvement spiroïdal autour d'un Centre invisible et immuable.

Un facteur qu'il ne faut pas perdre de vue quand on s'étonne du manque de « culture » chez les peuplades sans écriture, c'est que pour celles-ci la nature environnante fournit toute la nourriture dont l'âme a besoin ; ces ethnies n'éprouvent aucun besoin de superposer aux richesses et aux beautés de la nature des richesses et des beautés surgies de l'imagination et de la créativité des hommes, d'écouter le langage humain

36. « Tout homme n'est pas le fils de Gaïka », disent les Zoulous, ce qui évoque le souvenir d'un chef particulièrement doué et glorieux, mais disparu dans la nuit des temps.

37. Il y eut parmi les orateurs peaux-rouges de vrais Démosthènes. Quelques-uns de leurs discours, en entier ou par fragments, ont été conservés par écrit ; ils frappent par leur langage droit, généreux et pathétique.

plutôt que le langage du Grand-Esprit[38]. D'une part, le manque de culture citadine peut assurément être le fait d'une dégénérescence mais, d'autre part, ce manque peut s'expliquer par une perspective particulière et un libre choix ; les deux causes pouvant évidemment se combiner. Ne pas perdre de vue que le *sannyâsin* hindou, qui vit dans la forêt, ne se préoccupe pas de « culture », pas plus que n'importe quel ermite chrétien ; ce qui n'est pas un critère absolu mais ce qui a tout de même son importance.

Car il faut bien considérer ceci : les merveilles des basiliques et des cathédrales, des iconostases et des retables, de même que les splendeurs de l'art bouddhique tibéto-mongol et japonais ou, avant lui, celles de l'art hindou, sans oublier les sommets des littératures correspondantes, tout ceci n'existait pas aux époques primitives de ces diverses traditions, époques qui précisément furent les « âges d'or » de ces univers spirituels. Si bien que les merveilles de la culture traditionnelle apparaissent comme les chants du cygne des messages célestes : dans la mesure où le message risque de se perdre, ou se perd effectivement, on éprouve le besoin — et le Ciel lui-même l'éprouve — d'extérioriser glorieusement tout ce que les hommes ne sont plus capables de percevoir en eux-mêmes. Il fallait que, désormais, des choses extérieures rappelassent aux hommes où est leur centre ; il est vrai qu'en principe c'est là le rôle de la nature vierge mais, en fait, le langage de celle-ci n'est saisi que là où elle assume traditionnellement la fonction de sanctuaire[39]. D'ailleurs, les deux perspectives — art sacré et nature vierge — ne s'excluent pas, comme le montre le zénisme notamment, ce qui prouve qu'aucune d'elles ne remplace tout à fait l'autre.



Après avoir parlé, au début de cet exposé, des types hiérarchisés du genre humain — des « castes » intrinsèques et non simplement institutionnelles — nous nous sommes engagé dans

38. Remarque d'un chef sioux après la visite d'un musée des beaux-arts : « Vous, les Blancs, vous êtes des hommes étranges ; vous détruisez les beautés de la nature, puis vous barbouillez une planche de couleurs et vous appelez cela un chef-d'œuvre ».

39. Chez les anciens Aryens, de l'Inde jusqu'à l'Irlande — excepté plus ou moins chez les Méditerranéens des temps historiques —et de nos jours encore chez les chamanistes asiatiques et américains.

des considérations sur un tout autre sujet, celui du génie, avec des parenthèses et des illustrations dont nous ne croyons pas devoir nous excuser. Dans les deux cas, celui du génie comme celui des castes, il s'agit toujours de l'homme et de son centre : soit que la nature ait octroyé à l'homme tel centre personnel et par conséquent telle tendance foncière et telle conception du devoir et du bonheur — c'est là la « caste » précisément —, soit que l'homme, quels que puissent être sa base ou son point de départ, se lance à la recherche de son centre et de sa raison d'être.

Qui dit humanisme, dit individualisme, et qui dit individualisme, dit narcissisme et, par voie de conséquence, percée de ce mur protecteur qu'est la norme humaine ; donc rupture d'équilibre entre le subjectif et l'objectif ou entre la sensibilité vagabonde et la pure intelligence. Mais il est néanmoins malaisé d'avoir au sujet du génie « culturel » profane un sentiment tout à fait univoque : si, d'une part, on doit condamner l'humanisme et les principes littéraires et artistiques qui en dérivent, d'autre part, on ne peut s'empêcher de reconnaître la valeur de telle inspiration archétypique et éventuellement les qualités personnelles de tel auteur ; en sorte qu'on ne sort guère d'une certaine ambiguïté. Et le fait qu'une œuvre, en raison de son message cosmique, puisse transmettre des valeurs que quelques-uns seulement peuvent saisir — comme le vin peut à la fois faire du bien aux uns et du mal aux autres —, ce fait rend nos jugements, dans bien des cas, sinon objectivement moins précis, du moins subjectivement plus hésitants ; bien qu'il soit toujours possible de simplifier le problème en spécifiant sous quel rapport une œuvre a de la valeur.

Quoi qu'il en soit, ce que nous avons voulu suggérer dans la plupart de nos considérations sur le génie moderne, c'est que la culture humaniste, en tant qu'elle fait fonction d'idéologie et partant de religion, consiste essentiellement à ignorer trois choses : premièrement ce qu'est Dieu, car elle ne lui accorde pas la primauté ; deuxièmement ce qu'est l'homme, car elle le met à la place de Dieu ; troisièmement ce qu'est le sens de la vie, car cette culture se borne à jouer avec les choses évanescentes et à s'y enfoncer avec une criminelle inconscience. En définitive, il n'y a rien de plus inhumain que l'humanisme du fait qu'il décapite pour ainsi dire l'homme : voulant en faire un animal parfait, il arrive à en faire un parfait animal ; non dans l'immédiat — car il a le mérite fragmentaire d'abolir certains traits de barbarie — mais en fin de compte, puisqu'il

aboutit inévitablement à « rebarbariser » la société, tout en la « déshumanisant » *ipso facto* en profondeur. Mérite fragmentaire, avons-nous dit, car l'adoucissement des mœurs n'est bon qu'à condition de ne pas corrompre l'homme, de ne pas déchaîner la criminalité ni d'ouvrir la porte à toutes les perversions possibles. Au XIXe siècle on pouvait encore croire à un progrès moral indéfini ; au XXe siècle ce fut le réveil brutal, il fallut se rendre à l'évidence qu'on ne peut améliorer l'homme en se contentant de la surface tout en détruisant les fondements.

Donc, il n'y a pas de doute que le talent ou le génie ne constitue pas une valeur en soi. Une chose est absolument certaine — au point qu'on hésite à en faire état — c'est que la meilleure façon d'avoir du génie est de l'avoir par la sagesse et par la vertu, donc par la sainteté. A cette plénitude, le génie créateur peut certes s'ajouter comme un don supplémentaire, pour les autres plus encore que pour celui qui le possède, et avec la mission de transmettre des éléments d'intériorisation et par là même de libération. La pure spiritualité se suffit à elle-même, c'est entendu ; mais nul ne reprochera à Dante d'avoir su écrire ni à Fra Angelico d'avoir su peindre.



Pour en revenir au premier sujet de notre exposé, quelles que soient les différences foncières entre les types humains hiérarchisés — au point de vue de cet enracinement central qui fait la personnalité —, il y a ce que nous pourrions appeler, non sans réserve bien entendu, l' « égalitarisme religieux » et nous y avons d'ailleurs fait allusion ; l'homme en face de Dieu est toujours l'homme et rien d'autre, qu'il possède un centre valable ou qu'il en soit dépourvu. Et l'homme, étant tel, est toujours libre de choisir son centre, son identité et son destin, de bâtir sa maison soit sur le sable, soit sur un roc.

« Libre de choisir » : mais à vrai dire, l'homme conscient de son intérêt et soucieux de son bonheur n'a pas le choix ; la liberté est faite pour choisir ce que nous sommes au fond de nous-mêmes. Nous sommes intrinsèquement libres dans la mesure où nous avons un centre qui nous libère : un centre qui, loin de nous comprimer, nous dilate en nous offrant un espace intérieur sans limites et sans ombres ; et ce centre est en fin de compte le seul qui soit.

2. TOUR D'HORIZON D'ANTHROPOLOGIE

Quand nous parlons de l'homme nous pensons tout d'abord à la nature humaine en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'elle se distingue de la nature animale. La nature spécifiquement humaine est faite de centralité et de totalité et, partant, d'objectivité, celle-ci étant la capacité de sortir de soi et celles-là la capacité de concevoir l'absolu. Tout d'abord, objectivité de l'intelligence : capacité de voir les choses comme elles sont en elles-mêmes ; ensuite, objectivité de la volonté, d'où le libre arbitre ; et enfin, objectivité du sentiment — ou de l'âme si l'on préfère : capacité de charité, d'amour désintéressé, de compassion. « Noblesse oblige » : le « miracle humain » doit avoir une raison d'être proportionnée à sa nature et c'est ce qui prédestine — ou « condamne » — l'homme à se dépasser ; l'homme n'est entièrement lui-même qu'en se dépassant. Fort paradoxalement, ce n'est qu'en se dépassant que l'homme se situe à son propre niveau ; non moins paradoxalement, en refusant de se dépasser il se situe au-dessous de l'animal qui — par sa forme et par son mode de contemplativité passive — participe adéquatement et innocemment à un archétype céleste ; sous un certain rapport, l'animal noble est supérieur à l'homme vil.

La valeur individuelle de l'homme peut être soit physique, soit psychique, soit intellectuelle, soit encore les trois à la fois. Les valeurs les plus extérieures sont la beauté et la santé du corps ; la première manifeste notre « déiformité » et la seconde s'y ajoute à titre de norme. Il y a, ensuite, la valeur morale, qui est la beauté de l'âme tout en participant de l'intelligence ; il y a, enfin, la valeur de l'esprit. L'homme n'est responsable ni de sa beauté ni de sa laideur — sauf dans une certaine mesure en vieillissant — mais ceci ne saurait empêcher que la beauté comme telle soit une valeur qui peut contribuer à l'alchimie spirituelle ; la laideur aussi d'ailleurs, mais d'une

façon indirecte et *a contrario,* à titre de support de certaines prises de conscience. Quant à la santé du caractère, l'homme en est de toute évidence responsable ; s'il la possède par nature, il doit la maintenir, car il pourrait la perdre ; s'il ne la possède pas, il doit l'acquérir.

Et l'homme est ainsi fait que son intelligence n'a de valeur effective qu'en se combinant avec un caractère vertueux. Du reste, il n'y a pas d'homme vertueux qui soit tout à fait dépourvu d'intelligence ; et quant à l'homme intelligent, sa capacité intellectuelle n'a de valeur que par la vérité. L'intelligence et la vertu ne sont conformes à leur raison d'être que par leurs contenus ou archétypes surnaturels ; en un mot, l'homme n'est pleinement humain qu'en se dépassant, donc en premier lieu en se dominant.

Dans ce qui va suivre, il nous arrivera de rendre compte de faits sans doute trop évidents, mais notre sujet nous y oblige, car nous ne pouvons passer sous silence aucun aspect de l'homme, fût-il des plus extérieurs. Aussi notre exposé, en partie du moins, aura-t-il plutôt le caractère d'une énumération que celui d'une spéculation, et cela par la force des choses ; sans oublier que les truismes peuvent avoir leur raison d'être à titre d'entrée en matière. Si donc notre exposé risque de paraître quelque peu hétéroclite, la raison en est dans le sujet même, c'est-à-dire dans la complexité du phénomène humain ; nous espérons pouvoir être consciencieux sans devoir être trop pédant.



Si d'une part tout homme possède un corps, une âme et un esprit, d'autre part les hommes se différencient par le sexe et par l'âge. Le sexe — qu'il soit masculin ou féminin — doit être envisagé sous les trois rapports suivants : celui de la sexualité proprement dite, et c'est le plan de l'inégalité — mais aussi de la complémentarité — physiologique, psychologique, fonctionnelle et sociale ; ensuite celui de l'humanité commune — chacun des sexes étant humain et rien d'autre —, et c'est le plan de l'égalité et de l'amitié ; sous ce rapport, telle femme peut être supérieure à tel homme, précisément parce qu'elle est humaine et non féminine seulement ; n'empêche que la nature féminine exclut sinon les sommets de la spiritualité du moins certaines fonctions en fait plus ou moins sociales. Enfin celui de la portée spirituelle : sur ce plan, pour ainsi dire « tan-

trique », chacun des sexes assume pour l'autre un rôle quasi divin ; c'est là le domaine de l'amour, non seulement au niveau naturel, bien entendu, mais aussi, et à plus forte raison, au niveau surnaturel et « alchimique ».

Après avoir parlé du sexe, nous devrions dire quelques mots de l'âge, bien qu'en ce secteur l'expérience commune des hommes nous fournisse en somme toutes les lumières désirables. Bornons-nous donc à relever ou à rappeler, par acquit de conscience, que l'enfance est la période de la formation et de l'apprentissage ; l'âge mûr, la période de la réalisation actuelle et effective ; l'âge plus avancé, la période de la consolidation, de la réparation, de la direction d'autrui ; et la vieillesse, la période du détachement et du surpassement. Matin, jour, soir et nuit ; ou printemps, été, automne et hiver. On pourrait dire aussi que l'enfance est le paradis de l'innocence, la jeunesse le temps des passions, l'âge mûr celui du travail, et la vieillesse, celui de la tristesse ; car il s'en faut de beaucoup que la vieillesse soit toujours le havre de la sagesse ; elle l'est chez les hommes spirituellement supérieurs ou, plus généralement, dans les milieux encore empreints d'une piété réelle, mais non dans un monde humaniste, « horizontal » et plus ou moins athée où la tendance des vieux est plutôt de paraître jeunes à tout prix et d'oublier ostentatoirement la « seule chose nécessaire ». C'est là une anomalie qu'on ne trouve guère chez les peuples traditionnels ni chez les barbares du reste qui, sous plus d'un rapport, sont plus normaux que les ultra-civilisés.

Au point de vue physiologique, l'âge coïncide avec une déchéance ; au point de vue spirituel, c'est l'inverse qui a lieu : l'âge est une montée vers un autre monde.



Sur un autre plan différenciant, mais purement psychologique celui-ci, se situe ce que les Hindous appellent la « couleur » *(varna)*, à savoir la caste. Il s'agit des quatre tendances fondamentales — et des aptitudes correspondantes — du genre humain [1] ; tendances et aptitudes de valeur essentiellement inégale, comme le montre précisément le système hindou des castes, ou comme le montrent les systèmes analo-

1. Non de la « race humaine », comme on dit trop souvent ; cette expression est tout à fait impropre, car un genre n'est pas une race.

gues dans d'autres civilisations, celle de l'Égypte ancienne par exemple ou celle de l'Extrême-Orient. Sans oublier la hiérarchie sociale en Europe, où la noblesse, le clergé et la bourgeoisie — le « tiers état » — formaient incontestablement des castes, la noblesse surtout ; les bourreaux, les saltimbanques, les prostituées et d'autres étant considérés comme des parias, à tort ou à raison suivant les cas. Mais ce n'est pas de castes institutionnelles — et forcément approximatives — que nous voulons parler ici, c'est des castes naturelles, c'est-à-dire fondées sur la nature intrinsèque des individus ; les castes institutionnelles n'en sont que des applications légales et, en fait, souvent symboliques plutôt qu'effectives quant aux potentialités réelles des personnes ; n'empêche qu'elles ont une certaine justification pratique et psychologique, sans quoi elles ne sauraient exister traditionnellement.

Ce dont il s'agit ici essentiellement c'est que le genre humain se différencie psychologiquement par les dons et les idéaux : il y a l'idéal du sage ou du saint, puis l'idéal du héros ; ensuite l'idéal de l'honnête homme moyen et « raisonnable » et, enfin, celui de l'homme qui ne cherche que les plaisirs du moment et dont la vertu consiste à obéir et à être fidèle. Mais il y a aussi, en marge des hommes psychologiquement homogènes, l'homme « sans centre », qui est « capable de tout et de rien », qui est volontiers un imitateur et un destructeur ; hâtons-nous toutefois d'ajouter que tout est différencié ou nuancé en ce monde et que, si nous prenons acte de possibilités humaines inférieures, ce n'est pas pour prononcer des verdicts sur des individus car « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. »

Nous avons fait mention plus haut de « dons », ce qui nous permet de considérer maintenant le phénomène du talent ou du génie. Tout d'abord, il est trop évident que le génie n'a de valeur que par son contenu, qu'il n'a même aucune valeur en l'absence des qualités humaines qui s'imposent et que, par conséquent, il vaudrait mieux pour un « grand homme » à caractère problématique avoir moins de talent et plus de vertu. La cause du génie est une hypertrophie ou une sursaturation due à l'hérédité ou, comme diraient les transmigrationnistes, à un certain *karma,* donc aux mérites ou démérites d'une vie antérieure, suivant les cas ; le *karma* est en tout cas bénéfique quand il véhicule ou engendre des valeurs spirituelles. De toute évidence, les grands sages et les grands saints de tous les climats traditionnels furent des hommes de génie ; mais ils ne furent pas que cela, précisément.

*
**

Sur le plan des facteurs neutres — tels le sexe et l'âge — il faut distinguer également les types humains : d'abord raciaux et sous-raciaux, ensuite « astrologiques », et enfin strictement personnels.

Comme on rencontre toujours les mêmes erreurs et confusions au sujet des races, nous pensons qu'il vaut la peine de donner à ce sujet quelques précisions élémentaires, bien qu'en soi leur intérêt soit fort relatif ; mais enfin, cela fait tout de même partie de notre sujet. Donc, il y a trois grands types raciaux, le blanc, le jaune et le noir ; puis les types plus ou moins intermédiaires, tels que les races négro-blanche[2], malaise, américano-indienne, polynésienne et quelques groupes de moindre importance. Les trois races fondamentales représentent — et ne peuvent pas ne point représenter — des modes quasi essentiels du genre humain, et c'est pour cela que chacun des trois types raciaux se rencontre, d'une manière atténuée et adaptée évidemment, au sein des deux autres races, avec la signification psychologique que chaque type comporte par sa forme même ; cette signification ne saurait être étroite, elle doit au contraire être aussi vaste et subtile que possible.

Pour ce qui est des sous-races — non des races intermédiaires — nous nous bornerons à énumérer celles de la race blanche, à savoir : les « nordiques », les « méditerranéens » et leurs congénères brahmaniques de l'Inde, les « dinariques » et leurs congénères arménoïdes ou assyroïdes, les « alpins » — on parle improprement du type « slave » — et les « orientaux » ; enfin les « dravidiens » de l'Inde et du Nord de l'Extrême-Orient — appelés aussi les « paléo-asiatiques » — auxquels se rattachent peut-être les Australiens veddoïdes, qui sont de souche non mélanésienne. Toutes les races et sous-races ont leur raison d'être dans l'économie typologique de l'humanité, sans quoi elles n'existeraient pas ; l'homme est différencié par définition[3].

2. Appelée improprement « chamitique » à cause de la famille linguistique de ce nom. En fait, certaines tribus dites « chamitiques » sont de race blanche, d'autres sont de race noire, la majorité étant plus ou moins intermédiaire.

3. Pour être concret, nous dirons que Lincoln est un exemple parfait du type dinarique et Washington, du type nordique. Napoléon nous fournit l'image classique du type méditerranéen ; Beethoven celle du type dit alpin. Quant au type oriental — cet adjectif ayant ici un sens particulier — c'est

Ce qu'il importe de rappeler ici, c'est qu'il n'y a pas de race aryenne, sémitique, chamitique ou ouralo-altaïque, ni de race germanique, celtique, latine, slave ou grecque ; bien qu'il puisse y avoir dans ces groupes linguistiques des prédominances raciales et bien que chaque langue corresponde dans une plus ou moins large mesure à ce qu'on pourrait appeler une « race psychologique ».

Pour en revenir aux sous-races européennes — nordique, méditerranéenne et autres —, elles ne coïncident nulle part avec les peuples ; tous les peuples européens comportent tous les types énumérés plus haut, avec des prédominances plus ou moins fortes suivant les régions. Et n'oublions pas de mentionner qu'à chaque type racial ou sous-racial correspond un type psychologique : le nordique se distingue par d'autres traits que le méditerranéen, par exemple, mais nous croyons pouvoir nous borner, sur ce plan, aux deux observations suivantes : premièrement, il n'y a pas de race ni de peuple qui n'aurait soit que des qualités soit que des défauts et, deuxièmement, l'individu n'est pas forcément limité par les caractères moyens de la collectivité ; étant homme, il garde en principe toute sa liberté.

Une remarque s'impose ici au sujet des individus qualifiés de « typiques » pour un groupe racial donné. Le mot « typique » a deux sens tout à fait différents : d'une part, il désigne les types qui, dans tel groupe, sont particulièrement nombreux — sans pour autant représenter la majorité — et qui peuvent d'ailleurs présenter de grandes différences entre eux ; d'autre part, il désigne des types éventuellement peu nombreux, mais qu'on ne rencontre qu'au sein de tel groupe et nulle part ailleurs, bien qu'il puisse toujours y avoir des exceptions à cette règle. Mais il est abusif d'appeler « typique » la grande moyenne en refusant cette épithète aux deux catégories que nous venons de mentionner, car c'est là le point de vue de la quantité pure et simple, non de la qualité, et cette évaluation est contraire à la nature des choses. A ce point de vue, on ne pourrait jamais considérer comme représentatif un type qui incarne au plus haut degré un idéal racial, ethnique et spirituel ; un archétype pour ainsi dire.

celui d'un Abd el-Kader ou d'un Râmakrishna ; le type dravidien supérieur étant représenté par un Râmana Maharshi. Précisons que le type dit « oriental », de couleur brune, se rencontre parmi tous les peuples orientaux de race blanche et même en Europe, à côté du type méditerranéen ; il est majoritaire en Arabie, dans les pays iraniens et dans l'Inde du Nord.

Pour ce qui est de la question des physionomies, il n'y a pas que les types propres aux races, il y a aussi ce qu'on peut appeler les types « astrologiques », lesquels se retrouvent partout et qui peuvent coïncider avec tels types raciaux ; si bien qu'on ne peut pas déterminer dans tous les cas si tel type est d'origine raciale ou astrale. On a beau constater, par exemple, que les nordiques sont grands et dolichocéphales, il y a forcément des nordiques purs qui sont petits et brachycéphales et cela pour la simple raison que, indépendamment des races et des élaborations régionales, les mêmes possibilités typologiques se manifestent dans tous les cadres raciaux. C'est exactement ce qu'ignorent, ou veulent ignorer, certains racistes [4] : selon eux, toutes les grandes œuvres de l'humanité sont dues à la race nordique partout présente, paraît-il ; s'il observent, en Chine par exemple, des individus grands à la face allongée, ils prétendent que les Vikings sont passés par là — ou les ancêtres des Vikings — et ils s'expliquent tous les achèvements de la civilisation chinoise, la création et l'expansion de l'empire surtout, par la présence de sang nordique. Ils ignorent que la répétition, dans chaque race, de certains types, est due non à des mélanges, mais à l'homogénéité du genre humain et à l'ubiquité des mêmes possibilités typologiques ; sans parler du rôle des types astraux, de l'universalité des tempéraments et autres facteurs à la fois diversifiants et répétants [5].



L'astrologie nous enseigne que le soleil, la lune et les planètes déterminent dans une certaine mesure les types physiques et psychiques, de diverses façons suivant les signes du zodiaque dans lesquels ils se situent. C'est ainsi que l'on peut distinguer des types solaires, lunaires, mercuriens, vénusiens, martiens, jupitériens et saturniens ; tous ces types comportant, nous l'avons dit, des modes divergents, sans parler de la foule

4. Tels Chamberlain, Gobineau, Günther et autres. Ce ne sont pas les Scandinaves ni les Allemands qui ont inventé le racisme nordique ou nordiste ; aucune race ni aucun peuple n'en est responsable.

5. Don Quichotte et Sancho Pança sont — ou peuvent être — tous deux des méditerranéens ; ils représentent une opposition humaine qui, précisément parce qu'elle est humaine, se rencontre dans toutes les races. Il serait ridicule de prétendre que le « Chevalier de la Triste Figure » soit un dinarique parce qu'il est grand et osseux et que son écuyer soit un alpin parce qu'il est trapu.

de types intermédiaires ou mélangés. Bornons-nous ici à relever que le solaire a quelque chose d'actif et de rayonnant ; le lunaire a quelque chose de rond, de passif et d'enfantin ; le mercurien est léger et élégant ; le vénusien est doux et charmeur ; le martien, carré et agressif ; le jupitérien, plein et large, parfois jovial ; et le saturnien, ascétique et morose.

Mais les déterminations astrales ne sont pas tout, sans quoi on ne s'expliquerait pas que dans une série de types astrologiquement identiques et de même caractère racial, il y ait des différences dont les causes doivent relever d'une tout autre dimension ; ce qui revient au fond à la question de savoir pourquoi une personne n'est pas une autre. Il y a d'abord le facteur tout naturel de l'hérédité ; ensuite, les Hindous et les Bouddhistes feront valoir l'argument du *karma* — des actions et expériences situées dans une vie antérieure — mais à certains égards les deux causes coïncident ; plus fondamentalement, nous dirons que la Toute-Possibilité doit manifester ses potentialités sur tous les plans et qu'aucun déterminisme ne peut limiter le jeu de *Mâyâ.* L'univers est tissé non seulement de principes mais aussi d'impondérables ; aux qualités mathématiques se joignent les qualités musicales. Enfin, il faut tenir compte aussi, en typologie humaine, des degrés de spiritualité et de non-spiritualité, lesquels se superposent aux modalités typologiques extérieures et leur confèrent des significations — et des modes d'expressivité — d'un ordre nouveau et strictement qualitatif.

Le type physique et psychique de l'individu, avons-nous dit, est déterminé non seulement par les influences astrales mais aussi par des facteurs tels que l'hérédité et la loi du *karma* ; ce qui revient à dire que tous ces facteurs se combinent. La coïncidence des divers facteurs déterminants n'est certes pas due au hasard : elle s'explique par la possibilité globale que l'individu manifeste, c'est elle qui détermine cette mystérieuse coïncidence ; c'est elle la cause première qui régit les causes secondes, sur le plan dont il s'agit.



Constater qu'il y a différents types humains et se rendre compte que leurs formes ne peuvent pas être dépourvues de signification, c'est admettre qu'il y a nécessairement une science qui étudie ce secteur de l'anthropologie. Fondamentalement, cette science — la physiognomonie — interprète trois

régions du visage : le front avec les yeux, le nez, la bouche avec le menton ; ces éléments correspondant respectivement à la nature intellective, la nature sensitive ou « instinctive » et la nature volitive. Du reste, comme toute forme a une cause et un sens, toutes les parties du corps sont nécessairement à un degré quelconque des expressions de notre être[6].

Mais l'individu n'est pas fatalement limité par sa forme, ou par ses formes ; il peut l'être mais il peut aussi ne pas l'être ; la forme peut être l'expression de sa substance mais elle peut aussi représenter son *karma* — l'effet d'actions ou d'attitudes passées — et alors l'individu subit sa forme sans nécessairement s'identifier à elle. La forme irrégulière manifeste alors le passé mais non la personne ; un accident transitoire mais non la substance immortelle ; c'est une cicatrice et non une plaie[7]. Et ceci concerne l'âme aussi bien que le corps : des hommes sont devenus des saints en devenant le contraire de ce qu'ils furent auparavant ; en réalité, en devenant enfin eux-mêmes.



D'une part, tout porte à croire que ce sont les circonstances majeures qui créent l'individu ; d'autre part, c'est la possibilité individuelle qui détermine les circonstances. C'est la combinaison des possibilités qui tisse ce voile de *Mâyâ* qu'est le monde ; le monde est un jeu homogène de phénomènes possibles, lesquels concordent par conséquent dans la manifestation de tel être ; et derrière tous les masques et toutes les coïncidences se tient le divin Soi.

Ayant parlé des types physiques et psychiques, nous devons à plus forte raison rendre compte de ce que nous pourrions appeler les « types eschatologiques », dont l'ordre — comme celui des castes — est vertical et hiérarchique, non horizontal et neutre. Le gnosticisme distingue en effet trois types fondamentaux : le pneumatique, dont la nature est ascendante ; le hylique ou somatique, dont la nature est descendante ; et le psychique, dont la nature est ambiguë. De toute évidence, cette hiérarchie est indépendante des hiérarchies ordi-

6. Les mains par exemple, qui sont l'objet d'une science particulière, la chirologie, dont dérive la chiromancie.

7. Au demeurant, si l'homme n'est pas responsable de sa forme en naissant, il l'est, à un certain degré, à partir de sa maturité, dans la mesure précisément où le caractère peut influencer la forme physique.

naires et elle donne lieu, par conséquent, à des cas à première vue paradoxaux ; nous pouvons, en effet, rencontrer, parmi les hommes les moins doués comme parmi les plus doués, des individus quasi angéliques et d'autres qui personnifient le caractère contraire. Ceci nous ramène au problème de la prédestination, lequel est intimement lié à celui des possibilités initiales et des substances individuelles ; bien entendu, la prescience divine concerne également les psychiques dont le cas semble être indécis mais qui en réalité « voilent » leur substance — et par conséquent leur destinée — par un tissu complexe et mouvant de possibilités contradictoires et plus ou moins superficielles.

L'homme, comme l'Univers, est un tissu de détermination et d'indétermination ; celle-ci dérivant de l'Infini, et celle-là, de l'Absolu.

*
**

On pourrait nous objecter que nos précédentes considérations sur le phénomène humain ne sauraient rendre compte de l'anthropologie proprement dite puisque nous n'offrons aucune information sur l' « histoire naturelle » de l'homme ni *a fortiori* sur son origine biologique, et ainsi de suite. Or telle n'est pas notre intention ; nous n'entendons pas nous préoccuper de facteurs qui échappent à notre expérience et nous sommes fort loin d'admettre la théorie « bouche-trou » de l'évolutionnisme transformiste. L'homme originel ne fut pas un être simiesque à peine capable de parler et de se tenir droit ; ce fut un être quasi immatériel, enfermé dans une aura encore céleste mais déposée sur la terre, semblable au « char de feu » d'Élie et au « nuage » qui enveloppa le Christ lors de l'ascension. C'est dire que notre conception de l'origine du genre humain se fonde sur la doctrine de la projection des archétypes *ab intra* ; notre position est donc celle de l'émanationnisme classique — dans le sens néoplatonicien ou gnostique du terme — lequel évite l'écueil de l'anthropomorphisme tout en s'accordant avec la conception théologique de la *creatio ex nihilo*. L'évolutionnisme, lui, est la négation même des archétypes et par conséquent de l'Intellect divin ; c'est donc la négation de toute une dimension du réel, celle de la forme, du statique, de l'immuable ; concrètement parlant, c'est comme si on voulait faire un tissu avec la seule trame, en omettant la chaîne.

naires et elle donne lieu, par conséquent, à des cas à première vue paradoxaux ; nous pouvons, en effet, rencontrer, parmi les hommes les moins doués comme parmi les plus doués, des individus quasi angéliques et d'autres qui personnifient le caractère contraire. Ceci nous ramène au problème de la prédestination, lequel est intimement lié à celui des possibilités initiales et des substances individuelles ; bien entendu, la prescience divine concerne également les psychiques dont le cas semble être indécis mais qui en réalité « voilent » leur substance — et par conséquent leur destinée — par un tissu complexe et mouvant de possibilités contradictoires et plus ou moins superficielles.

L'homme, comme l'Univers, est un tissu de détermination et d'indétermination ; celle-ci dérivant de l'Infini, et celle-là, de l'Absolu.



On pourrait nous objecter que nos précédentes considérations sur le phénomène humain ne sauraient rendre compte de l'anthropologie proprement dite puisque nous n'offrons aucune information sur l' « histoire naturelle » de l'homme ni *a fortiori* sur son origine biologique, et ainsi de suite. Or telle n'est pas notre intention ; nous n'entendons pas nous préoccuper de facteurs qui échappent à notre expérience et nous sommes fort loin d'admettre la théorie « bouche-trou » de l'évolutionnisme transformiste. L'homme originel ne fut pas un être simiesque à peine capable de parler et de se tenir droit ; ce fut un être quasi immatériel, enfermé dans une aura encore céleste mais déposée sur la terre, semblable au « char de feu » d'Élie et au « nuage » qui enveloppa le Christ lors de l'ascension. C'est dire que notre conception de l'origine du genre humain se fonde sur la doctrine de la projection des archétypes *ab intra* ; notre position est donc celle de l'émanationnisme classique — dans le sens néoplatonicien ou gnostique du terme — lequel évite l'écueil de l'anthropomorphisme tout en s'accordant avec la conception théologique de la *creatio ex nihilo*. L'évolutionnisme, lui, est la négation même des archétypes et par conséquent de l'Intellect divin ; c'est donc la négation de toute une dimension du réel, celle de la forme, du statique, de l'immuable ; concrètement parlant, c'est comme si on voulait faire un tissu avec la seule trame, en omettant la chaîne.

De toute évidence, une anthropologie n'est pas intégrale si elle ne tient pas compte de la dimension spirituelle de l'homme, et par conséquent de facteurs tels que la hiérarchie eschatologique dont nous avons parlé plus haut, ou des fonctions sociales analogues. Qui dit *homo sapiens* dit *homo religiosus* ; il n'y a pas d'homme sans Dieu.



Nous avons fait remarquer plus haut que la prérogative de l'homme est la capacité d'objectivité et que celle-ci est le critère fondamental de la valeur humaine. A rigoureusement parler, est homme celui qui « sait penser » ; celui qui ne sait pas penser, quels que soient par ailleurs ses dons, n'est pas authentiquement homme, c'est-à-dire qu'il ne l'est pas au sens idéal du terme. Trop d'hommes font preuve d'intelligence aussi longtemps que leur pensée se meut dans les ornières de leurs désirs, de leurs intérêts et de leurs préjugés mais, dès que la vérité est contraire à ce qui leur plaît, leur faculté de penser s'estompe ou s'évanouit ; ce qui est à la fois inhumain et « trop humain ». Nous avons écrit dans un de nos livres qu'être objectif c'est un peu mourir — à moins d'être un pneumatique car, alors, on est mort par nature et l'on trouve la vie dans cette extinction.

Aussi importe-t-il de comprendre que les vertus naturelles n'ont de valeur effective qu'à condition d'être intégrées dans les vertus surnaturelles, celles précisément qui présupposent une sorte de mort. La vertu naturelle, en effet, n'exclut pas l'orgueil, ce pire des illogismes et ce vice par excellence ; seule la vertu surnaturelle — enracinée en Dieu — exclut ce vice qui, aux yeux du Ciel, anéantit toutes les vertus. La vertu surnaturelle — elle seule pleinement humaine — coïncide donc avec l'humilité ; non forcément avec l' « humilitarisme » sentimental et individualiste mais avec la conscience sincère et bien fondée de notre néant devant Dieu et de notre relativité à l'égard des autres. Pour être concret, nous dirons que l'humble est prêt à accepter même une critique partiellement injuste si elle comporte un grain de vérité et si elle émane d'une personne sinon parfaite, du moins digne de respect ; l'humble n'a pas intérêt à ce qu'on reconnaisse sa vertu, il a intérêt à se dépasser ; donc à plaire à Dieu plus qu'aux hommes.

Notre définition de *l'homo sapiens* étant la déiformité — laquelle fait de lui un être total et partant une théophanie —, il n'est que logique et légitime que, pour nous, le dernier mot de l'anthropologie soit la conformité aux normes célestes et le mouvement vers Dieu ; ou en d'autres termes, notre perfection selon les cercles concentriques et les rayons centripètes ; les uns et les autres disposés en vue du Centre divin.

3. INTELLIGENCE ET CARACTÈRE

En spiritualité plus qu'en tout autre domaine il importe de comprendre que le caractère d'une personne fait partie de son intelligence : sans un bon caractère — un caractère normal et par conséquent noble — l'intelligence même métaphysicienne est partiellement inopérante pour la simple raison que la pleine connaissance de ce qui est en dehors de nous exige une pleine connaissance de nous-mêmes. Le caractère d'une personne c'est, d'une part, ce qu'elle veut et, d'autre part, ce qu'elle aime ; la volonté et le sentiment prolongent l'intelligence, ils sont, comme celle-ci — qui de toute évidence les pénètre —, des facultés d'adéquation. Connaître réellement le Souverain Bien c'est, *ipso facto*, d'une part, vouloir ce qui nous approche de lui et, d'autre part, aimer ce qui témoigne de lui ; toute vertu dérive en fin de compte de cette volonté et de cet amour. L'intelligence qui ne s'accompagne pas de vertus donne lieu à une connaissance pour ainsi dire planimétrique : c'est comme si l'on ne saisissait que le cercle ou le carré mais non la sphère ni le cube.



Saisir la sphère ou le cube — symboliquement parlant — c'est avoir le sens de l'immanence et non de la transcendance seulement ; et la condition de cette plénitude est qu'on se connaisse soi-même, c'est-à-dire qu'on applique le discernement à son propre ego, concrètement et opérativement puisque la connaissance engage la volonté et le sentiment. Le sentiment n'est point par lui-même du sentimentalisme ; il n'est un abus que lorsqu'il fausse une vérité ; en soi, il est la faculté d'aimer ce qui est objectivement aimable : le vrai, le saint, le beau, le noble ; « la beauté est la splendeur du vrai ». La connaissance plénière, avons-nous dit, exige la connaissance de

soi : c'est discerner l'ambiguïté, la petitesse et la fragilité de l'ego. C'est aussi, et essentiellement, « aimer le prochain comme soi-même », c'est-à-dire voir dans « l'autre » un « moi » et dans le « moi » un « autre ».

Avoir le sens de l'immanence, c'est — parallèlement au discernement entre le Réel et l'irréel, ou entre la Réalité qui est absolue et celle qui est relative ou contingente, ou par voie de conséquence entre l'essentiel et le secondaire et ainsi de suite — avoir l'intuition des essences, des archétypes, ou disons : de la transparence métaphysique des phénomènes ; et cette intuition est le fondement de la noblesse de l'âme. L'homme noble respecte, admire et aime en fonction d'une essence qu'il perçoit, tandis que l'homme vil sous-estime ou méprise en fonction d'un accident ; au sens du sacré s'oppose l'instinct de la dépréciation ; la Bible parle des « moqueurs ». Le sens du sacré est l'essence de tout respect légitime ; nous insistons sur la légitimité car il s'agit de respecter non n'importe quoi mais ce qui est respectable ; « il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité ».

Être intelligent, tout le monde le sait, c'est tout d'abord savoir distinguer entre l'essentiel et le secondaire, saisir le rapport entre la cause et l'effet, s'adapter aux situations soit permanentes soit changeantes [1] ; mais c'est aussi, répétons-le — et ceci est loin d'être admis par tout le monde —, pressentir les essences dans les choses ou entrevoir les archétypes dans les phénomènes. L'intelligence peut être soit discriminative soit contemplative, à moins que le discernement et la contemplation ne se tiennent en équilibre.

Pressentir les essences dans les choses : c'est là le fondement du *darshan* hindou, de l'assimilation visuelle de qualités célestes ; l'idéal étant la coïncidence entre un objet qui manifeste de la beauté ou de la spiritualité et un sujet doué de noblesse et de profondeur, donc de gratitude. Et c'est aussi la signification quasi alchimique de l'art sacré sous toutes ses formes.

1. Spécifions que la sottise se manifeste souvent par la confusion entre une cause matérielle et une cause morale, ou entre un phénomène qui est dû à des circonstances et un autre qui résulte d'un caractère foncier, bref, entre un « accident » et une « substance » ; par exemple, on prend un régime pour un peuple, ou une psychose collective pour un caractère ethnique.

Le discernement, par sa rigueur adamantine, se réfère en quelque sorte au mystère de l'Absolu ; d'une manière analogue, la contemplation, par son aspect de douceur musicale, relève du mystère de l'Infini. Dans le microcosme humain, la faculté volitive dérive en quelque sorte de l'absoluité du Souverain Bien, tandis que la faculté affective témoigne de son infinitude.



Une objection facile serait qu'il y a des hommes qui sont intelligents tout en étant mauvais et qu'il y a des hommes qui sont bons sans être intelligents ; or nous ne contestons pas qu'un homme moralement imparfait puisse être intelligent, nous contestons simplement que son intelligence puisse être plénière et jouir, par conséquent, d'une infaillibilité pluridimensionnelle. Quant aux hommes moralement sains mais intellectuellement peu doués, ils ne sont jamais des sots, car la vertu exclut la sottise pure et simple ; sans doute, leur intelligence est plus contemplative que discriminative, mais elle est réelle, la vertu étant précisément un mode d'adéquation spirituelle, donc d'intelligence au sens essentiel du terme ; et naïveté n'est pas sottise.

Ce qui est en tout cas frappant chez les gens vertueux même modestement doués, c'est qu'ils ont toujours du bon sens ; en cela ils peuvent être très supérieurs à des philosophes habiles et ingénieux mais manquant étrangement de sens du réel. Bien des proverbes témoignent d'une sagesse populaire qui sans doute n'a rien d'aristotélicien mais qui par contre voisine le langage angéliquement simple et concret de la Bible.



L'idéal de l'*homo sapiens* est la combinaison d'une parfaite intelligence avec un parfait caractère, et c'est là le sens propre du mot « sagesse » ; c'est l'idéal que représente la gnose, laquelle s'attache *a priori* à la restauration de la perfection primordiale de l'homme. L'ésotérisme est en quelque sorte la « religion de l'intelligence » : c'est-à-dire qu'il opère avec l'intellect — et non avec le sentiment et la volonté seulement — et que, par conséquent, son contenu est tout ce que l'intelligence peut atteindre et ce qu'elle seule peut atteindre[2]. Le « sujet »

2. Il s'en faut de beaucoup que tout ésotérisme historique soit l'ésotérisme tout court ; une exégèse teintée de parti pris confessionnel, ou trop

de l'ésotérisme est l'Intellect et son « objet » est *ipso facto* la Vérité totale, à savoir — exprimé en termes védantins — la doctrine d'*Âtmâ* et de *Mâyâ ;* et qui dit *Âtmâ* et *Mâyâ* dit par là même *Jnâna,* connaissance directe, intuition intellectuelle.

Dire que l'homme est fait d'intelligence, de volonté et de sentiment, signifie qu'il est fait pour la Vérité, la Voie et la Vertu. En d'autres termes, l'intelligence est faite pour la compréhension du Vrai ; la volonté, pour la concentration sur le Souverain Bien ; et le sentiment, pour la conformité au Vrai et au Bien. Pour « sentiment » nous pourrions dire aussi « âme » ou « faculté d'aimer » car il s'agit d'une dimension fondamentale de l'homme ; non d'une faiblesse, comme on le croit trop facilement, mais d'une participation à la nature divine, conformément au mystère que « Dieu est Amour ».

Tout compte fait, seule la *sophia perennis* peut être considérée sans réserve comme un bien total ; l'exotérisme, avec ses évidentes limitations, comporte toujours un aspect de « moindre mal » en raison de ses concessions inévitables à la nature humaine collective, donc aux possibilités intellectuelles, morales et spirituelles d'une moyenne par définition « déchue » ; « Dieu seul est bon » a dit le Christ. Au point de vue opératif plus encore qu'au point de vue spéculatif, l'exotérisme met l'intelligence pure pour ainsi dire entre parenthèses, il la remplace par la croyance et les raisonnements qui s'y rapportent, ce qui signifie qu'il met l'accent sur la volonté et le sentiment. Il le fait nécessairement, étant donné sa mission et sa raison d'être ; mais cette limitation n'en est pas moins une épée à double tranchant dont les conséquences ne peuvent pas être uniquement positives comme le voudrait le parti pris religieux. Il est vrai que l'ambiguïté de l'exotérisme n'est pas sans rapport avec les desseins de la Providence.

L'intelligence impie est incomparablement pire que la pieuse sottise ; *corruptio optimi pessima.* En soi, l'intelligence est « pieuse » parce que sa substance même est pur discernement, et pure contemplation, du Souverain Bien ; l'intelligence

engagée dans un subjectivisme mystique, est loin de la véritable gnose. D'un autre côté, il s'en faut de beaucoup que tout ce qu'on fait entrer dans la catégorie ésotérique relève de celle-ci : il arrive trop souvent qu'en abordant ce sujet les auteurs ne font aucune distinction entre l'authentique et la contrefaçon, donc entre la vérité et l'erreur, conformément à ces deux péchés de notre temps que sont le remplacement de l'intelligence par la psychologie et la confusion entre le psychique et le spirituel.

foncière ne se conçoit pas en dehors de cette qualité déjà céleste qu'est le sens du sacré ; l'amour de Dieu étant l'essence même de la vertu. En un mot, l'intelligence, dans la mesure même où elle est fidèle à sa nature et à sa vocation, produit ou favorise les qualités morales ; inversement, la vertu, sous les mêmes conditions, débouche nécessairement sur la santé de l'esprit, donc sur la connaissance du Réel.

4. PRIMAUTÉ DE L'INTELLECTION

La preuve d'une affirmation, a-t-on dit, revient à celui qui énonce la thèse, non à celui qui la rejette ; opinion parfaitement arbitraire car, si on nous doit une preuve pour une affirmation positive, on nous en doit une également pour une affirmation négative ; ce n'est pas le caractère positif de l'affirmation, c'est son caractère absolu qui nous oblige à la prouver, que son contenu soit positif ou négatif. On n'a pas besoin de prouver une inexistence qu'on suppose, mais on est obligé de prouver une inexistence qu'on affirme. Certes, les négateurs du surnaturel ne se privent pas de produire des arguments qui à leurs yeux sont des preuves de leur opinion, mais ils s'imaginent en tout cas que celle-ci est un axiome naturel qui n'a besoin d'aucune démonstration ; c'est du juridisme rationaliste, non de la logique pure. Les théistes, au contraire, ont le sentiment que c'est chose normale que d'étayer par des preuves la réalité de l'Invisible, sauf quand ils parlent *pro domo* en se fondant sur l'évidence de foi ou de gnose.

On a souvent mésinterprété la preuve ontologique de Dieu — émise par saint Augustin et développée par saint Anselme — et cela dès le Moyen Âge ; en réalité, elle ne signifie pas que Dieu est réel parce qu'on peut le concevoir, mais au contraire, qu'on peut le concevoir parce qu'il est réel : c'est-à-dire que la réalité de Dieu a pour effet, pour notre faculté intellective, la certitude la concernant et, pour notre faculté rationnelle, la possibilité de concevoir l'Absolu. Et c'est précisément cette possibilité de la raison — et *a fortiori* l'intuition prérationnelle de l'intellect — qui constitue la prérogative caractéristique de l'homme.

Dans la critique de la preuve ontologique de Dieu, l'erreur consiste à ne pas voir qu'imaginer un objet quelconque n'est nullement la même chose que concevoir de l'absolu, ou l'Absolu en soi ; car ce qui prime ici, ce n'est pas le jeu subjectif de

notre esprit, c'est essentiellement l'Objet absolu qui le détermine et qui constitue même, en dernière analyse, la raison d'être de l'intelligence humaine. Sans un Dieu réel, point d'homme possible.

En parlant de l'argument ontologique, nous pensons à la thèse essentielle et non aux raisonnements en partie problématiques qui sont censés l'étayer. Au fond, la base de l'argument est l'analogie entre le macro-métacosme et le microcosme, ou entre Dieu et l'âme : sous un certain rapport, nous sommes ce qui est et par conséquent nous pouvons connaître tout ce qui est, donc l'Être en soi ; car s'il y a le rapport d'incommensurabilité, il y a aussi celui d'analogie et même celui d'identité, sans quoi nous serions le néant pur et simple. Le principe de connaissance n'implique par lui-même aucune limitation ; connaître, c'est connaître tout le connaissable, et celui-ci coïncide avec le réel étant donné qu'*a priori* et dans l'Absolu le sujet et l'objet se confondent : connaître c'est être, et inversement. Ce qui nous ramène à la sentence arabe : « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur » ; sans oublier la formule du sanctuaire de Delphes : « Connais-toi toi-même »... Si l'on nous dit que l'Absolu est inconnaissable, cela se rapporte non à notre faculté intellective de principe mais à telle modalité *de facto* de cette faculté ; à telle écorce, non à la substance.



Il y a peu de choses aussi pitoyables, sur le plan de la pensée humaine, que l'exigence de « prouver » soit *Âtmâ* soit *Mâyâ* ; car dire que ces deux choses — « si elles existent » — sont absolument lointaines, c'est dire implicitement qu'elles sont absolument proches ; trop proches, en un certain sens, pour pouvoir être prouvées. Un argument fallacieux est le suivant : puisque tout ce qui n'est pas l'Absolu — « à supposer que celui-ci existe » — se trouve enfermé en *Mâyâ*, comment peut-on, avec notre connaissance qui de toute évidence s'y trouve enfermée, connaître l'Absolu et par là même le Relatif en tant que tel ? Nous répondons — et cela résulte de nos précédentes considérations — que ni l'une ni l'autre de ces notions ne relève absolument de *Mâyâ* : la première parce que son contenu même la sort de l'Illusion, bien que la notion en tant que telle appartienne de toute évidence à l'ordre illusoire ; de même pour la seconde notion, celle de *Mâyâ* précisément : si

elle appartient forcément à l'Illusion en tant que phénomène intellectuel ou mental, elle se rattache néanmoins à *Âtmâ* du fait qu'elle n'existe que par rapport à lui ; sans *Âtmâ* point de *Mâyâ* possible. Ce qui revient à dire que la notion de l'Illusion est un rayon d'*Âtmâ* entrant dans *Mâyâ,* d'une façon moins directe sans doute que ce n'est le cas pour la notion d'*Âtmâ* mais néanmoins d'une façon réelle, ou relativement réelle. Nous pourrions dire aussi que la notion du Réel est réelle, ou que la notion de l'Absolu est absolue, de même qu'on a dit que « la doctrine de l'Unité est unique ». L'idée de l'illusoire, du relatif ou du contingent se rattache à celle du Réel et bénéficie par là du même régime logique et ontologique.

La preuve du pur logicien se fonde sur un point de départ somme toute « contre nature » — si nous envisageons l'homme dans son intégrité primordiale et normative — à savoir une ignorance et un doute qui, précisément, ne sont pas normaux à l'homme comme tel ; l'argumentation du pur métaphysicien par contre — mais il arrive qu'il emploie le langage du logicien à titre de stratagème dialectique — cette argumentation, disons-nous, se fonde non sur le doute mais sur l'analogie et, plus profondément, sur l'identité à la fois intellectuelle et existentielle. Si, analogiquement parlant, la Réalité est le point géométrique, la connaissance que nous en avons correspond, soit aux cercles concentriques, soit aux rayons à la fois centrifuges et centripètes car, d'une part, la Vérité émane du Réel et, d'autre part, la Connaissance s'étend à celui-ci. Le point, le cercle, le rayon, et aussi la spirale : ce sont là les symboles graphiques de la Connaissance, quel que soit le symbole — ou le rapport — qui prédomine suivant l'aspect que nous envisageons.

Râmânuja et d'autres ont prétendu que la doctrine shankarienne des deux « hypostases » du divin Soi — *Brahma* en tant que tel et *Brahma* en tant que *Mâyâ* — est fausse parce qu'elle introduit, paraît-il, une dualité inintelligible et irréductible dans l'Absolu ; argument factice qui n'envisage le problème que sous un seul rapport, en négligeant délibérément un autre rapport qui est tout l'essentiel. L'absolu Soi est pur Sujet ; or les sujets contingents eux aussi ne sont rien d'autre que de la subjectivité ou de la conscience et c'est sous ce rapport, non sous celui de la contingence — ou de la projection et de la réverbération —, que *Brahma,* ou *Âtmâ,* est un et indivisible. Quant à *Mâyâ,* elle procède nécessairement de la nature même d'*Âtmâ* — sous peine d'être une pure impossibilité — et elle en prouve l'Infinitude, la Toute-Possibilité, le Rayonne-

ment ; elle en extériorise et déploie les innombrables potentialités. Elle ne peut pas ne pas être, et le nier c'est ignorer la nature du suprême Soi.



Demander la preuve de l'intellection — donc d'une connaissance directe, adéquate et infaillible du surnaturel — c'est prouver qu'on n'y a pas accès, et c'est, analogiquement parlant, demander la preuve de l'adéquation de nos sensations élémentaires, dont personne ne doute, sous peine de ne pas pouvoir vivre. Mais l'absence d'intellection métaphysique chez la plupart des hommes de l' « âge de fer » ne leur ferme pas pour autant la porte vers le surnaturel salvateur, comme le montre le phénomène de la révélation et comme le montre le phénomène subséquent de la foi, lesquels présupposent un genre d'intuition élémentaire — mais nullement insuffisant — que nous pourrions qualifier de « morale » et parfois même d' « esthétique » ; car, en fait, la réalité de Dieu pénètre tout notre être. En douter, c'est se faire « une maison divisée contre elle-même ».

En fait, quand on enlève Dieu de l'univers, celui-ci devient un désert de rocaille ou de glace ; il est privé de vie et de chaleur et tout homme qui a encore le sens du réel intégral se refuse à admettre que ce soit là la réalité ; car si celle-ci était faite de rocaille, il n'y aurait aucune place dans l'univers pour des fleurs, ni pour aucune beauté ou douceur quelle qu'elle soit. De même pour l'âme : enlevez la foi — y compris cet élément de foi qui fait partie de la gnose — et l'âme s'appauvrit, se refroidit, se raidit et s'aigrit ; ou bien elle tombe dans un hédonisme indigne de l'état humain ; l'un n'empêche d'ailleurs pas l'autre car les passions aveugles recouvrent toujours un cœur de glace, un cœur « mort » en somme. C'est ainsi qu'il est une charité ostentatoire et « humaniste » qui, au fond, n'est que la compensation psychologique pour l'amertume spirituelle ou la haine de Dieu.

Quoi qu'il en soit, le rationalisme pur[1] entend se faire passer pour la pensée « exacte » par excellence, ou pour la seule pensée exacte, l'exactitude en soi ; or, il ne faut pas

1. Cette épithète n'est pas une tautologie puisqu'on compte volontiers Aristote et même Platon parmi les rationalistes, alors qu'ils n'ont jamais prétendu tout tirer de la seule raison.

oublier que le rationalisme, ou le criticisme qui le systématise, comporte des arguments arbitraires et quasiment pseudo-mystiques, telle la flèche kantienne contre les certitudes intuitives du croyant : avoir recours à cette certitude c'est, paraît-il, « faire abusivement d'une idéalité subjective une réalité objective » ; d'où le philosophe sait-il que cette « idéalité » n'est pas une réalité ? Il parle de l'« illusion enthousiaste » *(schwärmerischer Wahn)* qui consisterait à connaître par le sentiment des entités surnaturelles ; de quel droit en parle-t-il puisqu'il n'a jamais fait l'expérience dudit sentiment ? Ce qui nous ramène à l'opinion selon laquelle celui qui nie une affirmation n'a pas à prouver sa négation, étant donné — paraît-il — qu'une preuve ne s'impose qu'à celui qui affirme ; comme si la négation péremptoire d'une chose qu'on ignore n'était pas à son tour une affirmation ! Du reste, comment ne voit-on pas d'emblée la contradiction initiale du criticisme, à savoir l'illusion de pouvoir définir les limitations — évidemment conjecturales — de la raison à partir de celle-ci. C'est vouloir légiférer — analogiquement parlant — à l'aide de la faculté visuelle sur les limitations éventuelles du nerf optique ; ou vouloir entendre l'ouïe ou encore saisir avec la main la capacité de saisir[2].

Pourtant, la possibilité de déterminer les limites de la raison existe bel et bien ; mais elle n'existe qu'à partir — et au moyen — du pur intellect, donc de ce que précisément le criticisme kantien nie sans l'ombre d'une preuve. On nous dira peut-être — mais ce serait passer à côté de la question — que le criticisme est dépassé depuis longtemps et qu'il ne vaut pas la peine de faire la guerre à un mort ; sans doute, il est dépassé philosophiquement et littérairement, mais non pratiquement, car il survit par ses fruits, ou par son fruit, à savoir l'abolition quasi officielle de l'intelligence spéculative, ce qui revient à dire, en dernière analyse, de l'intelligence spécifiquement humaine ou de l'intelligence tout court.

Après tout, le pari de Pascal n'est pas à dédaigner ; ce qui lui donne toute sa force, c'est non seulement les arguments en

2. Kant, pour discréditer la foi et pour séduire les croyants, n'hésite pas à faire appel à l'orgueil ou à la vanité : quiconque ne se fie pas à la seule raison est un « mineur » qui refuse de devenir « majeur » ; si des hommes se laissent conduire par des autorités au lieu de « penser par eux-mêmes », c'est uniquement par paresse et par lâcheté, ni plus ni moins. Un penseur qui a besoin de tels moyens — somme toute « démagogiques » — doit être bien à court d'arguments sérieux.

faveur de Dieu et de notre immortalité mais aussi l'importance — quantitative aussi bien que qualitative — des voix favorables à ces deux notions-piliers, celle de Dieu et celle de l'âme ; nous pensons ici à la puissance et à la majesté des Écritures sacrées et à l'armée innombrable des sages et des saints. Si ces grands ne sont pas qualifiés pour parler au nom de l'homme, il n'y a pas d'homme.

5. LA GNOSE N'EST PAS N'IMPORTE QUOI

C'est un fait que trop d'auteurs — nous dirons presque : l'opinion générale — attribuent à la gnose ce qui est propre au gnosticisme et à d'autres contrefaçons de la *sophia perennis* et, en outre, ne font aucune distinction entre celle-ci et les mouvements les plus fantaisistes, tels le spiritisme, le théosophisme et les pseudo-ésotérismes qui ont vu le jour au XXe siècle. Il est particulièrement regrettable que ces confusions soient prises au sérieux par la plupart des théologiens, qui ont évidemment intérêt à avoir de la gnose la plus mauvaise opinion possible ; or le fait qu'une imposture imite forcément un bien, sans quoi elle n'existerait pas, ne saurait autoriser à charger ce bien de tous les péchés de l'imitation.

En réalité, la gnose est essentiellement la voie de l'intellect et, partant, de l'intellection ; le moteur de la voie est avant tout l'intelligence, non la volonté et le sentiment, comme c'est le cas dans les mystiques monothéistes sémitiques — y compris le soufisme moyen. La gnose se caractérise par son recours à la métaphysique pure : distinction entre *Âtmâ* et *Mâyâ* et conscience de l'identité potentielle entre le sujet humain, *jîvâtmâ,* et le Sujet divin, *Paramâtmâ.* La voie comporte, d'une part, la « compréhension » et, d'autre part, la « concentration » ; donc la doctrine et la méthode. Les modalités de celle-ci sont fort diverses : il y a notamment, d'une part, le *mantra,* la formule évocatrice et transformatrice, et, d'autre part, le *yantra,* le symbole visuel. La voie, c'est le passage de la potentialité à la virtualité et de celle-ci à l'actualité, dont le sommet est l'état du « délivré vivant », du *jîvan-mukta.*

Quant au gnosticisme, qu'il se produise en climat chrétien, musulman ou autre, c'est un tissu de spéculations plus ou moins délirantes d'origine souvent manichéenne et c'est une mythomanie qui se caractérise par un mélange dangereux de concepts exotériques et ésotériques. Sans doute, il y a là des

symbolismes qui ne manquent pas d'intérêt — le contraire serait étonnant — mais on dit que « le chemin vers l'enfer est pavé de bonnes intentions », on pourrait dire tout autant qu'il est pavé de symbolismes.

D'aucuns feront remarquer peut-être que dans la gnose aussi bien que dans le gnosticisme, l'« illumination » joue un rôle prépondérant ; c'est confondre l'« illumination » avec l'intellection, ou celle-ci avec celle-là, alors qu'en réalité l'intellection est active et l'illumination passive ; quel que puisse être le niveau de ces expériences. Ce n'est pas à dire que le phénomène de l'illumination ne se produise pas en climat de gnose, il s'y produit forcément mais non à titre de méthode ou de point de repère. Une remarque analogue peut être faite en ce qui concerne l'herméneutique, c'est-à-dire l'interprétation des Écritures sacrées ; sans doute, le commentaire des Écritures se pratique en climat de gnose — il va de soi qu'on a expliqué les *Upanishads* — mais ceci est très différent de l'interprétation lointaine et incontrôlable de formules scripturaires dont le sens littéral n'indique en rien ce que les exégètes mystiques entendent en tirer — l'« illumination » aidant, précisément[1].

Il est vrai que le mot « illumination » peut avoir une signification supérieure, il ne désigne plus alors un phénomène passif ; l'illumination libératrice et unitive est au-delà de la distinction entre la passivité et l'activité. Ou plus exactement : l'illumination est l'Activité divine en nous mais par là même elle possède aussi un aspect de suprême Passivité en ce sens qu'elle coïncide avec l'« extinction » des éléments passionnels et ténébreux qui retranchent l'homme de son Essence divine immanente ; cette extinction constituant la réceptivité à l'Influx du Ciel. Sans perdre de vue que l'Ordre divin comporte une « Perfection passive » aussi bien qu'une « Perfection active », et que l'esprit humain doit participer en fin de compte aux deux mystères.

En gnose, il y a tout d'abord la connaissance intellective de l'Absolu — non du « Dieu personnel » seulement — et ensuite la connaissance de soi car on ne saurait connaître l'Ordre divin sans se connaître soi-même. « Connais-toi toi-même », dit l'inscription sur le portail du temple initiatique de Delphes ; et « le Royaume de Dieu est au-dedans de vous ».

1. Nous ne contestons pas qu'un mot ou une image dans un texte sacré puisse avoir un sens qu'on ne saurait deviner au premier abord, mais alors ce sens ne peut être contraire au sens littéral ni incompatible avec le contexte.

De même que l'éther est présent dans chacun des éléments sensibles, tels que le feu et l'eau, et de même que l'intelligence est présente dans chacune des facultés mentales, telles que l'imagination et la mémoire, de même la gnose est nécessairement présente dans chacune des grandes religions, que nous en saisissions les traces ou non.

Le moteur de la voie de gnose, avons-nous dit, est l'intelligence ; or il s'en faut de beaucoup que ce principe soit applicable dans une société spirituelle — à moins qu'elle soit peu nombreuse — car, en général, l'intelligence est largement inopérante dès lors qu'on lui demande de tenir en équilibre une collectivité ; en toute justice, on ne peut dénier à la morale sentimentale et humilitariste un certain réalisme et partant une efficacité correspondante. Il résulte de tout cela non que la gnose doive renier socialement son principe de primauté de l'intelligence mais qu'elle doive mettre chaque chose à sa place et prendre les hommes comme ils sont ; c'est pour cela précisément que la perspective de gnose sera la première à insister non sur un moralisme simplificateur mais sur la vertu intrinsèque, laquelle — comme la beauté — est « la splendeur du vrai ». L'intelligence doit être non seulement objective et conceptuelle mais aussi subjective et existentielle ; l'unicité de l'objet exige la totalité du sujet.

*
**

Quand on a l'expérience des pieux sophismes dont les doctrines volontaristes et moralistes sont coutumières, on se rend aisément compte que la gnose n'est pas un luxe et qu'elle seule peut nous sortir des impasses de l' « alternativisme » propre à l'esprit confessionnel. On connaît la thèse stupéfiante des asharites selon laquelle il n'y a pas de causes naturelles : le feu brûle non parce que c'est dans sa nature de brûler mais parce que, chaque fois que quelque chose brûle, c'est Dieu qui intervient directement et qui « crée » le brûlement [2]. Ibn Roshd objecte avec pertinence — contre Ghazâlî qui a fait sienne cette sainte absurdité — que « si une chose n'avait pas sa nature

2. Tout aussi antimétaphysique est l'opinion chrétienne que les hypostases ne sont ni des substances ni des modes, qu'elles ne sont que des « relations » et que néanmoins elles sont des personnes. Il convient de distinguer entre la Trinité et la théologie trinitaire, et non moins entre l'Unité et la théologie unitaire.

spécifique, elle n'aurait pas de nom qui lui est propre... L'intelligence n'est pas autre chose que la perception des causes... et quiconque nie les causes doit nier aussi l'intellect ».

Ce que les asharites n'ont pas compris — et ceci est caractéristique pour l'« alternativisme » de la pensée exotérique — c'est que les causes naturelles, telle la fonction du feu de brûler, n'excluent aucunement la causalité surnaturelle immanente[3] ; pas plus que la subjectivité limitée de la créature n'exclut l'immanence du Sujet absolu. La causalité divine immanente est « verticale » et surnaturelle, tandis que la causalité cosmique est « horizontale » et naturelle. En d'autres termes, la première est comparable aux rayons centrifuges et la seconde aux cercles concentriques. C'est cette combinaison des deux rapports ou des deux perspectives qui caractérise la pensée intégralement métaphysicienne, donc la gnose[4].

Il y a intelligence et intelligence, connaissance et connaissance ; il y a, d'une part, un mental faillible qui enregistre et élabore et, d'autre part, un cœur-intellect qui perçoit et qui projette sa vision infaillible dans la pensée. C'est toute la différence entre une certitude logique que peut remplacer une autre certitude logique et une certitude quasi ontologique que rien ne peut remplacer parce qu'elle est ce que nous sommes, ou parce que nous sommes ce qu'elle est.

3. Selon le Coran, Dieu ordonne au feu qui doit brûler Abraham : « Sois fraîcheur... ! » ce qui n'aurait aucun sens si la nature du feu n'était pas de brûler et ce qui, par conséquent, réfute *a priori* et divinement l'opinion asharite.

4. A noter que, de même qu'il y a un « relativement absolu » — l'absurdité logique n'empêche pas la signification ontologiquement plausible — de même, il y a un « naturellement surnaturel », et c'est précisément l'intervention divine permanente, en vertu de l'immanence, dans la causalité cosmique.

II

ONTOLOGIE ET COSMOLOGIE

1. CATÉGORIES UNIVERSELLES

En dressant son tableau des catégories — substance, quantité, qualité, relation, activité, passivité, lieu, moment, situation, condition — Aristote semble se soucier de classification rationnelle plutôt que de la nature concrète des choses [1]. Nous plaçant à un point de vue plus proche de la cosmologie que du logicisme péripatéticien — mais la délimitation est flottante —, nous donnerons la préférence à l'énumération suivante : l'objet et le sujet, l'espace et le temps (qui sont des catégories-contenant) ; la matière et l'énergie, la forme et le nombre (qui sont des catégories-contenu) ; la qualité et la quantité, la simplicité et la complexité (qui sont des catégories attributives) ; le premier terme de chaque couple étant statique et le second dynamique, approximativement et symboliquement parlant. Ceci posé, nous ne saurions exclure d'autres angles de vision possibles, soit plus analytiques soit, au contraire, plus synthétiques ; et toujours préfigurés par quelque symbolisme de la nature [2].

Ce n'est pas à dire que toutes les catégories soient égales : ainsi, l'espace se rapporte plutôt à l'« être » des choses, le temps, à leur « devenir » ; au début d'un cycle humain — à l'« âge d'or » — c'est en quelque sorte l'espace qui prédomine et à la fin du cycle c'est le temps. De même, la forme l'emporte sur le nombre comme la qualité prime la quantité ; de même, encore, la matière prime l'énergie comme l'« exister » prime le

1. Le mot grec *kategoria*, « argument », signifie en fin de compte une ultime forme de pensée, c'est-à-dire une notion clef capable de classer d'autres notions, ou même toutes les notions ayant trait à l'existence.

2. Mentionnons cette énumération fondamentale : l'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière ; fondamentale parce que relevant du symbolisme du pentagramme, du corps humain, de la main, des cinq éléments. D'aucuns mettent la « vie » à la place de la matière, sans doute en pensant à l'énergie qui pénètre tout.

« faire », mais on pourrait sans doute aussi dire l'inverse, en opposant le « subtil » au « grossier ». Quant aux catégories sujet et objet, elles sont ontologiquement, et partant qualitativement, interchangeables : toute la question est de savoir lequel des pôles porte l'accent, c'est-à-dire de quel côté se situe Dieu ou son reflet [3].

Il n'est pas possible de donner une réponse unique et définitive à la question de savoir combien il y a de catégories existentielles [4]. Les lignes de démarcation en cette matière sont à la fois précises et indécises : d'une part, le nombre des catégories choisies en fonction de telle définition est précis mais les perspectives définissantes sont diverses ; d'autre part, et en dehors de telles perspectives ou de tels systèmes, le nombre des catégories est illimité comme l'est celui des phénomènes. La couleur, par exemple, est une catégorie qui englobe toutes les couleurs possibles ; mais telle couleur est une nouvelle catégorie et elle englobe toutes ses propres nuances mais non celles des autres couleurs ; ce qui revient à dire que toute chose comportant des modalités — ou en tant qu'elle en comporte — peut être considérée comme une catégorie. Et c'est ainsi que la catégorie aristotélicienne de « relation » est le dénominateur d'une série indéfinie d'autres catégories concevables, telles la cause et l'effet, la réalité et la possibilité [5], la potentialité et l'actualité, la nécessité et la liberté, l'activité et la passivité, le contenant et le contenu, l'excès et la privation ; ce dernier distinguo étant d'ailleurs le point de départ de la morale péripatéticienne, laquelle consiste à choisir le juste milieu.



Les Grecs, et après eux saint Augustin, ont enseigné qu'il est dans la nature du Bien *(Agathón)* de se communiquer ; c'est ce qui explique la présence, à chaque niveau de l'Univers, d'un système existentiel fait de contenants, de contenus et de modalités, *ad majorem Dei gloriam.*

3. Le *Vedânta* met tout l'accent sur l'absolu « Soi », tandis que les religions envisagent avant tout le « Dieu-Objet », c'est-à-dire l' « absolument autre ».

4. Aristote en indique dix, mais à un autre moment il n'en mentionne que trois : la substance, la qualité, le rapport.

5. Il n'y a pas lieu d'objecter ici que le possible aussi est réel dans son ordre, car il va de soi qu'au point de vue de la distinction dont il s'agit le « réel » est synonyme d' « effectif » ou d' « effectué ».

La notion du Bien que nous venons d'évoquer nous permet de revenir une fois de plus — car nous en avons traité en d'autres occasions — à ce problème crucial qu'est celui du mal. La cause lointaine et indirecte de ce que nous appelons à bon droit le mal — et c'est la privation de bien — est le mystère de la Toute-Possibilité ; celle-ci, étant infinie, englobe nécessairement la possibilité de sa propre négation, donc la « possibilité de l'impossible » ou l' « être du néant ». Cette possibilité paradoxale — puisqu'elle existe et que rien ne peut sortir du Bien, lequel coïncide avec l'Être — cette « possibilité de l'absurde », donc, a nécessairement une fonction positive, celle de manifester le Bien, ou les biens, au moyen du contraste et cela dans le « temps » ou la succession aussi bien que dans l' « espace » ou la coexistence. Dans l' « espace », le mal s'oppose au bien et par là en rehausse l'éclat ou en précise la nature *a contrario* ; dans le « temps », la cessation du mal manifeste la victoire du bien selon le principe que *vincit omnia Veritas* ; les deux modes démontrant l' « irréalisme » du mal en même temps que son caractère illusoire. En d'autres termes, la fonction du mal étant la manifestation contrastante du bien et aussi la victoire finale de celui-ci, nous dirons que le mal par sa nature même se condamne à sa propre négation ; représentant l'absence soit « spatiale » soit « temporelle » du bien, il retourne par là même à cette absence, laquelle est la privation d'être et partant le néant. Si l'on objectait que le bien aussi est périssable, nous répondrions qu'il retourne à son prototype céleste ou divin dans lequel seul il est totalement « lui-même » ; ce qui dans le bien est périssable n'est pas le bien en soi, c'est tel revêtement qui le limite. Comme nous l'avons fait remarquer plus d'une fois — et ceci nous ramène au fond de la question —, le mal est une conséquence nécessaire de l'éloignement du Soleil divin, source « débordante » de la trajectoire cosmogonique[6] ; le mystère des mystères étant la Toute-Possibilité en soi.

Une remarque s'impose ici : on pourrait nous objecter que le mal aussi, de par sa nature, tend à se communiquer ; cela

6. Le mal — le « serpent » du Paradis — a surgi du néant dès que le monde intérieur de l'androgyne primordial devint extérieur ; or, ce moment cosmogonique coïncide avec la création d'Ève donc avec la scission de l'androgyne encore immatériel, lequel fut le « premier Adam ». La matérialisation, ou la chute, survint après l'extériorisation et sous l'influence du serpent ; l'individualisme — mode élémentaire du « lucifèrisme » — causa l'emprisonnement dans la matière, avec toutes les calamités subséquentes, mais aussi avec les grâces appropriées.

est vrai, mais il a cette tendance parce que, précisément, il s'oppose au rayonnement du bien et que, ce faisant, il ne peut pas ne pas imiter ce dernier. Car le mal, par définition, est opposition et imitation à la fois : il est ontologiquement obligé à l'imitation dans le cadre de l'opposition ; « plus il blasphème et plus il loue Dieu » a dit Maître Eckhart. Le mal, en tant qu'il est existant, participe au bien que représente l'existence.

Le bien et le mal ne sont pas, à rigoureusement parler, des catégories existentielles comme le sont l'objet, le sujet, l'espace, le temps ; car le bien est l'être même des choses — que les catégories manifestent précisément — en sorte que les choses sont somme toute des « modes du bien » ; tandis que le mal indique paradoxalement l'absence de cet être tout en annexant certaines choses ou certains caractères au niveau qui lui est accessible et en vertu de prédispositions qui le lui permettent. Mais en dépit de cette réserve, on pourrait considérer le bien et le mal comme des catégories existentielles pour les raisons suivantes. Le bien comprend, d'une part, tout ce qui manifeste les qualités du Principe divin ; d'autre part, toute chose en tant qu'elle manifeste par son existence ce même Principe et aussi en tant qu'elle remplit une fonction ontologiquement nécessaire. Le mal, de son côté, comprend tout ce qui manifeste une privation au point de vue des qualités ou à celui de l'Être même ; il est nocif sous divers rapports, cette nocivité fût-elle neutralisée et compensée, dans tels cas particuliers, par des facteurs positifs. C'est dire qu'il y a des choses qui sont mauvaises ou nocives en principe mais non en fait, comme il y en a d'autres qui sont bonnes ou bénéfiques de cette même manière[7] ; ce qui contribue au déploiement du jeu cosmique, avec ses innombrables combinaisons.



Pour ce qui est des catégories « sujet » et « objet », nous commencerons par prendre acte de l'évidence que l'objet est la réalité en soi, ou la réalité envisagée sous le rapport de sa perceptibilité, alors que le sujet est la conscience en soi, ou la conscience envisagée sous le rapport de sa faculté de perception. Or, il y a de chaque côté le rapport de réciprocité et

7. Car il y a, par exemple, la laideur physique de tel homme bon et la beauté physique de tel homme mauvais.

celui de divergence. Sous le premier rapport, nous dirons que le monde en tant que perception fait partie du sujet, qui le perçoit, et qu'inversement l'ego en tant que chose perceptible par le sujet — donc extérieure à celui-ci — fait partie de l'objet ; sous le second rapport, celui de la divergence, nous opposerons l'« en-soi » évidemment objectif à la pure conscience « repliée sur elle-même » ; ce qui nous ramène en dernière analyse à la transcendance, d'une part, et à l'immanence, d'autre part, lesquelles se rencontrent dans l'Unique et dans l'Indivisible.

Sur le plan de la connaissance intellectuelle ou même simplement rationnelle, la complémentarité « objet-sujet » est le parallélisme entre l'être et la pensée, la chose et la notion, la situation formelle et l'adéquation notionnelle ; c'est là le fondement de la logique aristotélicienne — ou de la logique tout court — dont la clef est le syllogisme. Faisons remarquer à cette occasion que les modernes, quand ils parlent d'« objet » et de « sujet », pensent volontiers que le premier est inconnaissable et que le second est incapable de connaissance exacte ; c'est dire qu'ils aiment évoquer le spectre de l'« en-soi » *(das Ding an sich)* et celui de l'inadéquation supposée de la cognition. En réalité, la connaissance du contingent ou du relatif est forcément contingente ou relative non en ce sens qu'elle ne serait pas adéquate — car l'adéquation est la raison d'être de la connaissance — mais en ce sens que nous ne pouvons percevoir de l'objet qu'un aspect à la fois, lequel dépend de notre point de vue, celui du sujet précisément. Seule la connaissance de l'Absolu est absolue, et elle l'est parce que, dans la gnose, l'Absolu se connaît lui-même au fond du sujet humain ; c'est tout le mystère de l'immanence divine dans le microcosme.

Ce que nous venons de dire implique, de toute évidence, qu'il n'y a pas que l'objet physique — sensoriel ou psychique —, qu'il y a aussi l'Objet méta-physique qui confère au monde, donc à ce qu'il contient, toute sa réalité et tout son sens. Si l'objet est « l'autre », le premier « Autre » est le Principe transcendant et c'est ainsi que la notion de l'objectif englobe, d'une part, tout ce qui est et, d'autre part, le Seul qui est. De même pour la notion du subjectif, *mutatis mutandis* : si, d'une part, le sujet est l'ego à la fois psychique et sensoriel, d'autre part, il est l'Intellect et le Logos immanent, qui est le pur Connaissant et dont la conscience s'étend en principe de l'ego humain jusqu'au divin Soi.

Le relativement « autre » et le relativement « soi-même »

constituent évidemment une opposition complémentaire ; par contre, l'«absolument Autre» et l'« absolument Soi-même» coïncident. Ici on pourrait nous objecter qu'il y a aussi la confrontation du « relativement soi-même », à savoir l'ego, avec l'« absolument Autre », à savoir Dieu ; mais, précisément, le Dieu dont nous pouvons être l'interlocuteur n'est pas l'« absolument Autre » ou ne l'est que dans le sens du « relativement absolu ». Et si nous sommes capables de concevoir le pur Absolu c'est parce que notre Intellect, qui est « incréé et incréable », perce « jusque dans les profondeurs de Dieu » ; encore une fois, le Transcendant et l'Immanent ne font qu'Un. La Connaissance libératrice c'est prendre acte de la nature des choses parce qu'il est dans la nature des choses que nous en prenions acte.

Tout ceci revient à dire que l'objet cosmique — le monde — se trouve pour ainsi dire suspendu entre deux dimensions complémentaires, la transcendance et l'immanence : d'une part, Dieu est l'« Autre » qui est infiniment « au-dessus » du monde et, d'autre part, le monde est sa manifestation dans laquelle il est présent ; ce qui implique, d'une part, que sans cette immanence le monde se réduirait au néant et, d'autre part, que le monde — et tout ce qu'il contient — est nécessairement symbolique. Dans un sens, rien ne ressemble à Dieu mais, dans un autre, tout lui ressemble, du moins sous le rapport de la manifestation positive, non négative. De même, le sujet humain — l'ego — est comme suspendu entre l'« élévation » et la « profondeur » : entre l'Être divin qui réside « dans les cieux » et le divin Soi qui réside « au fond du cœur ». La première dimension est celle de la perspective séparative, de l'adoration, du culte, de la loi, de l'obéissance, bref celle de la religion ; la seconde est celle de la perspective unitive, de la sagesse et de l'union ; ou celle de la pure sainteté, laquelle par définition est « être » et non « pensée » seulement.



La nature des choses exige un équilibre entre une théosophie qui est positive et une autre qui est négative ; entre une perspective — ou une voie d'approche — soit cataphatique soit apophatique. Dieu se connaît lui-même, nous dirions même : il « est » la connaissance de lui-même et cette connaissance il peut la projeter dans l'homme sans qu'on puisse dire pour

autant que l'homme en tant que tel connaisse Dieu. En tout état de cause, la distinction entre une conceptualisation soit positive soit négative — ou soit inclusive soit exclusive — ne peut intervenir que sur le plan de la pensée ou de l'expression, non sur celui de la pure intellection, laquelle transcende d'ailleurs essentiellement la scission en sujet et objet.

Il ne faudrait pas confondre purement et simplement, d'une part, la conscience tout court avec le sujet et, d'autre part, l'existence tout court avec l'objet ; car le sujet existe et l'objet contient des phénomènes de conscience. Il semble, du reste, y avoir une notable asymétrie entre l'existence et la conscience car — nous venons de le dire — celle-ci se trouve englobée dans celle-là, tandis que celle-là — l'existence — n'est pas forcément consciente ; cependant, les choses existantes ont besoin d'un témoin pour exister pleinement : d'une certaine façon, l'objet inconscient n'est rien sans un sujet qui le perçoit, l'existence brute de l'objet inanimé n'étant qu'une sorte de virtualité [8].

***

L'espace différencie et conserve ; le temps change et transforme. L'importance de certains symbolismes nous oblige à rappeler ici des choses à première vue trop évidentes mais en fait peu approfondies à savoir, tout d'abord, que l'espace a trois dimensions objectives : la longueur, la largeur et la hauteur ; puis six dimensions subjectives : en haut, en bas, à droite, à gauche, devant, derrière. D'une façon analogue, le temps a quatre dimensions objectives — les quatre phases du cycle : matin, jour, soir, nuit ; ou printemps, été automne, hiver ; ou encore enfance, jeunesse, maturité, vieillesse —, et deux dimensions subjectives : le passé et l'avenir ; le présent étant insaisissable comme l'est le centre dans l'espace. Tous ces éléments donnent lieu à diverses analogies, sur le plan de la vie spirituelle ou simplement morale aussi bien que sur celui de l'ontologie ou de la cosmologie.

Il convient de préciser ici que l'espace et le temps — ceux que nous connaissons par l'expérience [9] — englobent des phé-

8. Pascal a dit, en substance, que nous sommes infimes, mais nous le savons, tandis que l'univers est incommensurable, mais il ne le sait pas.

9. Car il y en a d'autres, chaque catégorie n'étant qu'une manifestation — à tel niveau cosmique — d'un principe universel. Dans *Résumé de métaphysique intégrale* (chapitre sur la création) nous avions spécifié que « les concepts

nomènes psychiques aussi bien que physiques mais n'atteignent pas le domaine de l'esprit. Des éléments psychiques peuvent en effet se fixer à tel endroit et avoir telle durée ; ce qui est exclu pour une idée, une connaissance, un principe en tant que tels.

Faisons remarquer ici qu'au lieu de parler d'« espace » et de « temps », nous pourrions aussi — comme le fait Aristote — parler d' « endroit » et de « moment », en mettant ainsi l'accent sur l'application concrète mais au détriment des notions globales. On le remarquera sans peine en abordant des considérations telles que la suivante : il y a un rapport entre la matière et l'espace, d'une part, et entre l'énergie et le temps, d'autre part : la matière est quintessentiellement l'éther, lequel s'identifie en fait avec l'espace, tandis que l'énergie n'est concevable — du moins en acte — que dans le temps puisqu'elle coïncide pratiquement avec le changement.

Transposé dans le temps, le point — symbole spatial — signifie l'instant ; psychologiquement et spirituellement parlant, il est la concentration. Le cercle exprime non seulement l'infinitude spatiale mais aussi l'éternité — l'infinitude, parce qu'il prolonge le centre et évoque des cercles concentriques se répétant sans limite et l'éternité, parce qu'il n'a ni commencement ni fin. Le cercle évoque la rondeur de la voûte céleste et celle de l'horizon ; il est ainsi une image de l'espace ; d'une manière analogue, le carré évoque les quatre phases du cycle annuel, il peut être par conséquent, une image du temps. Dans l'espace, la quaternité signifie la stabilité ; dans le temps, elle signifie le mouvement ; en spiritualité, le mouvement progressif comme la stabilité qualitative sont des conditions *sine qua non* de la réalisation. C'est ainsi que les symboles numéraux et géométriques ont leurs applications non seulement dans l'espace mais aussi dans le temps ; comme ils les ont — et même *a priori* — sur les plans ontologique, cosmologique et spirituel, dont les plans cosmiques ne sont que des projections.

*
**

Le temps comme l'espace contiennent la matière, l'énergie, la forme et le nombre ; on peut dire néanmoins que la

hindous sont souvent plus indicatifs que systématiquement conséquents » en pensant au fait que l'espace et le temps sont présentés comme des parties intégrantes de la *Mâyâ* « pure » ou divine ; ce qui, pris littéralement, impliquerait que les choses terrestres se situent, par leurs contenants, dans l'Ordre divin ; mais, symboliquement ou « indicativement », ce langage apparemment restrictif est suffisant.

matière est plus proche de l'espace et l'énergie, plus proche du temps. L'espace égale l'éther qui l'emplit et qui est la matière de base dont dérivent les cinq éléments et toutes les substances ; le temps égale le changement, donc l'énergie qui le provoque. Qui dit « matière », dit « cristallisation » ou « coagulation » ; qui dit « énergie », dit « vibration ».

En ce qui concerne la catégorie « forme » — envisagée *a priori* sous son mode physique — il faut distinguer tout d'abord les formes qui sont bidimensionnelles d'avec celles qui sont tridimensionnelles, donc les figures d'avec les volumes [10] ; ensuite, nous percevrons la diversité des formes circulaires, triangulaires et autres, bref toutes les possibilités géométriques, irrégulières aussi bien que régulières ; sans oublier, sur un tout autre plan, la différence entre les formes arbitraires et nécessaires, belles et laides, nobles et viles — ce qui est indépendant de nos goûts — suivant que leurs contenus sont positifs ou négatifs.

Dans l'ordre numéral, on distingue tout d'abord entre les nombres qui sont pairs et ceux qui sont impairs ; ceux-ci se réfèrent à l'unité et évoquent le retour au principe et ceux-là signifient la projection et partant l'éloignement. Ensuite, on distingue entre les nombres qui répètent ou augmentent l'unité et ceux qui la divisent, les premiers se référant à la manifestation ou à l'effectuation, et les seconds — qui ne sortent pas de l'unité — au principe ou à la potentialité. Une autre distinction enfin est celle entre les nombres simplement quantitatifs et les nombres symboliques et qualitatifs, ces derniers — telles la dualité, la trinité, la quaternité — équivalant aux figures géométriques fondamentales et aux nombres pythagoriciens.

Et ceci est important : il y a une analogie, d'une part, entre le principe positif ou actif et les nombres impairs et, d'autre part, entre le principe négatif ou passif et les nombres pairs ; c'est le couple *Yang* et *Yin*, lequel détermine toutes les oppositions et toutes les complémentarités, celles-ci étant unitives comme l'actif et le passif, le masculin et le féminin ; celles-là séparatives comme le positif et le négatif, le bien et le mal. Les nombres impairs sont centripètes, ils ramènent à l'Unité — nous venons de le dire — et ainsi la représentent en mode

10. Transposée dans d'autres ordres, la différence entre la planimétrie et la géométrie à trois dimensions équivaut à celle entre l'abstrait et le concret, la théorie et la pratique, le programme et la réalisation, la vérité et la réalité, la doctrine et la sainteté.

de pluralité, tandis que les nombres pairs sont centrifuges, ils représentent la projection dans le multiple et l'indéfini. Mais, comme les deux principes, le *Yin* et le *Yang*, ont surgi du *Tao* — leur préfiguration dans le *Tao* étant respectivement l'Infinitude et l'Absoluité —, ils doivent manifester leur unité sous-jacente sur le plan même de leur divergence, et c'est ce que montre le signe du *Yin-Yang*, où la partie noire comporte un point blanc, et inversement ; c'est dire que la masculinité comporte un élément de féminité, et celle-ci un élément de masculinité, et que chacun des pôles possède, à divers degrés, une fonction qui est positive et une autre qui est négative. Sous le premier rapport — nous l'avons relevé plus d'une fois — le masculin se réfère à l'Absolu et le féminin à l'Infini ; sous le second rapport, il y a dans la masculinité un danger de contraction et de durcissement et dans la féminité, au contraire, une tendance à l'extériorisation dissolvante et indéfinie. Ajoutons enfin — car ceci prouve à sa façon la réciprocité compensatoire dont nous venons de parler — que, dans le symbolisme géométrique, le *Yang* est représenté par les surfaces qui délimitent, « enferment » et donc rattachent à l'unité tandis que le *Yin* l'est par les étoiles — à trois ou plusieurs branches — qui projettent et « rayonnent » ; et cela indépendamment des nombres pairs ou impairs[11]. Toute cette digression sur un symbole extrême-oriental se justifie ici du fait qu'il implique une dimension numérale, ou plus précisément une doctrine de la dualité.

Les quatre premiers nombres, de même que les quatre premières formes, ont quelque chose de quasi divin du fait qu'ils sont incomparables, d'une part, entre eux et, d'autre part, par rapport à tous les autres nombres et à toutes les autres formes. Le point, la ligne, le triangle, le carré sont foncièrement différenciés comme si chacun constituait une espèce à part, tandis que les formes subséquentes, à partir du pentagone, semblent toutes appartenir à une seule et même espèce — d'ailleurs leur série aboutit vite au cercle[12] car on ne saurait imaginer un polygone régulier ayant cent ou mille angles : déjà le

11. C'est d'une manière analogue, mais moins directe, que le Svastika exprime sous forme d' « étoile » et en mode centrifuge ce que le *Yin-Yang* et ses dérivés représentent sous forme de « surface » et en mode centripète.

12. En fait, le cercle symbolise la totalité, comme le point symbolise l'unité ou l'unicité ; toutes les autres figures géométriques ou valeurs numérales se situent entre ces deux pôles.

dodécagone paraît « à bout de souffle ». Il y a donc quelque chose de quasi absolu dans les quatre premières formes comme dans les quatre premiers nombres ; ce sont des symboles proprement hypostatiques tandis que le nombre cinq, et avec lui le pentagone ou le pentagramme — ou l'étoile à cinq branches — semblent inaugurer le monde, la création, le cosmos, tout en se référant forcément à des prototypes *in divinis*. En d'autres termes, ce sont les quatre premiers nombres et les quatre premières formes qui ont pour ainsi dire le privilège de pouvoir « définir » ou « décrire » le pur Être ; ce qui n'est pas une délimitation arbitraire, étant donné leurs significations tout à fait fondamentales et partant inégalables.



Dans les figures géométriques, l'espace devient forme ; dans les rythmes, le temps devient nombre ; le monde est tissé de figures et de rythmes dont la beauté ou la laideur est, respectivement, dans leur régularité ou leur irrégularité. Et ceci indique que la beauté n'appartient pas seulement à la forme, qu'elle relève aussi du nombre en ce sens que les formes parfaites — le corps humain notamment — comportent le nombre dans leur structure qui, précisément, constitue leur régularité et partant leur valeur esthétique. Si, d'une part, toute forme est implicitement un nombre, d'autre part, tout nombre est implicitement une forme.

Dans la catégorie formelle, une figure de première importance est la croix, laquelle est le symbole même de la symétrie sous le double rapport de la verticalité et de l'horizontalité. Verticalement, la symétrie exprime l'opposition ; horizontalement, elle exprime la complémentarité. A un autre point de vue, la ligne verticale représente la projection créatrice ou le prolongement cosmogonique, ou encore — et par là même — la totalité universelle, la juxtaposition *Âtmâ-Mâyâ* ; quant à la ligne horizontale, si elle représente tout d'abord les différenciations existentiellement équivalentes bien que fonctionnellement inégales, elle comporte également des incompatibilités telles que les oppositions morales ou esthétiques [13]. A rigou-

13. Pour ce qui est des symboles géométriques d'une manière générale, ajoutons que la « tridimensionnalité » rend le symbolisme plus complexe en introduisant dans le plan horizontal le subjectif et l'objectif, l'initial et le terminal, bref des pôles se référant à l'expérience, à la transition, au devenir.

reusement parler, l'axe vertical oppose les « degrés » — mais ce mot risque d'être impropre — tels que l'absolu et le relatif, le principe et la manifestation, l'essentiel et le formel, le substantiel et l'accidentel et même, *cum grano salis*, l'être et le néant ; tandis que l'axe horizontal oppose les « modes », tels que l'actif et le passif, le dynamique et le statique, le rigoureux et le doux, *et caetera*. N'empêche que les modes se trouvent nécessairement préfigurés sur l'axe vertical, comme inversement les degrés se reflètent nécessairement sur l'axe horizontal ; ce qui dans chaque cas — *mutatis mutandis* — confère une portée nouvelle aux éléments envisagés. Et ceci est un principe de première importance : toute chose que nous distinguons d'avec le Souverain Bien, soit le prolonge soit s'oppose à lui ; ceci, du moins, en apparence car rien ne saurait s'opposer réellement à Dieu.



Nous avons parlé jusqu'à présent des quatre catégories-contenant : l'objet, le sujet, l'espace, le temps, et des quatre catégories-contenu : la matière, l'énergie, la forme, le nombre ; viennent ensuite les catégories attributives : la qualité, la quantité, la simplicité, la complexité, lesquelles déterminent les modes des catégories précédentes. Chacune de celles-ci comporte en effet un ou plusieurs aspects qualitatifs puis un ou plusieurs aspects quantitatifs : un objet peut avoir de la valeur parce qu'il est fait d'une matière précieuse, mais il peut en avoir aussi par son symbolisme et la beauté de sa forme ; d'une manière analogue, un objet peut s'imposer soit par son étendue, soit par sa répétition ou sa multitude. La qualité peut être soit substantielle, soit « expressionnelle » ; et la quantité soit continue, soit discontinue.

La notion de « grandeur » impliquée dans celle de quantité nous amène au point suivant. Dans toutes les catégories existentielles, il y a opposition entre l' « infiniment grand » et l' « infiniment petit », selon les modes appropriés ; or, rien ne peut être métaphysiquement infini en dehors de l'Absolu, si bien que nous devons admettre que les « deux infinis », le petit et le grand — le mot « infini » n'ayant alors qu'un sens relatif et empirique [14] —, arrivent nécessairement à une limite, sans

14. Quand nous parlons d' « infini », nous entendons simplement ce qui est sans limites dans son ordre ; nous ne voyons aucune raison de réserver ce terme au seul Infini métaphysique, d'autant que les usages du langage ne nous y obligent pas.

doute inimaginable mais en tout cas concevable. Car on peut parfaitement concevoir que les deux apparentes infinitudes débouchent d'une certaine façon sur le néant, par une sorte de sursaturation et d' « explosion ontologique » — s'il est permis de s'exprimer ainsi — dont le principe ou la préfiguration est donné par la limitation spécifique même des catégories.

Faisons remarquer à ce propos qu'au point de vue de la nature humaine l'infiniment grand et l'infiniment petit sont en principe deux abîmes de dépaysement et d'épouvante ; nous disons en principe car, en fait, il n'est guère possible de percer les murs protecteurs de notre position cosmique ; position à la fois providentielle et normative, l'homme étant la mesure réelle des choses, sous peine d'être dépourvu de raison suffisante. Ce que nous voulons souligner ici, c'est qu'il est des dimensions cosmiques qui, par leur nature, sont interdites à l'homme, miséricordieusement en un certain sens ; tenter de franchir nos murs c'est s'éloigner de l'humain et par là même du divin [15]. Car c'est à partir de notre position cosmique providentielle que nous pouvons et devons réaliser le sens de la vie et comprendre en profondeur que « le royaume de Dieu est au-dedans de vous ».

Toujours en ce qui concerne les notions de « grandeur » et de « petitesse », on pourrait objecter que ces deux caractères représentent des évaluations éminemment relatives et que rien n'est petit ou grand en soi — ce qui est à la fois vrai et faux ; dans ce dernier cas, cela revient à oublier, premièrement, que les mesures des choses correspondent à des réalités archétypiques, donc à des intentions divines, et, deuxièmement, que l'homme est un critère de ces intentions du fait que son intelligence est « centrale » et partant « totale », ce qui est précisément la raison d'être de la condition humaine. Autrement dit une chose est grande, extrinsèquement, parce que nous sommes moins grands qu'elle et, intrinsèquement, en vertu de la possibilité existentielle qu'elle manifeste ; la subjectivité humaine n'est pas ici la cause de telle illusion d'optique, elle est la conséquence de telles réalités dont la perception adéquate est prévue par le Créateur. Ce point est d'une extrême importance car il étaye toute la théorie du symbolisme ; au demeurant, si toutes les évaluations n'étaient que relatives ou sub-

15. La physique nucléaire et la « conquête de l'espace » sont des entreprises de ce genre, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles manquent totalement de *barakah*.

jectives, il ne resterait plus rien à évaluer et les notions de quantité, de qualité et de primauté perdraient tout leur sens. Tout ce que nous venons de dire montre combien est fausse l'idée évolutionniste que l'homme — son esprit aussi bien que sa forme — ne serait qu'une phase quelconque parmi mille autres, qu'il n'y aurait donc rien de quasi-absolu, de parfait ni de définitif dans ce phénomène « fait à l'image de Dieu » ; bref, qu'à la place de la projection d'archétypes significatifs il n'y aurait qu'une chaîne toute contingente de formes insignifiantes, toujours transitoires et monstrueuses *ipso facto.*

Mais revenons, après cette parenthèse, à la question générale des catégories-attribut et, plus précisément, à celle des deux catégories « simplicité » et « complexité ». Chaque catégorie comporte un noyau et un déploiement ; nous pourrions dire aussi une « racine » et une « couronne ». Pour l'espace, par exemple, la racine est de toute évidence le point ou le centre, et la couronne, le vide ou la distance ; pour la matière, la racine est l'éther, et la couronne, les cinq éléments et les corps chimiques ; pour la forme, la racine est la sphère, et la couronne, la multitude des figures et des volumes.

A noter qu'il y a des formes parfaites ou imparfaites, comme il y a des matières précieuses ou viles, tandis qu'une telle alternative ne semble exister ni pour l'espace ni pour le temps, dont la qualité paraît résider plutôt dans tel aspect global que dans tel accident ; on doit cependant admettre que l'espace, qui en lui-même n'a pas de centre, est comme un tissu parsemé d' « étoiles », c'est-à-dire qu'il réalise par sa nature même cette idée qualitative de point central, ce dont la géographie sacrée offre de nombreux exemples, et ne serait-ce que d'une manière approximative et symbolique. Il en est de même pour le temps qui, par nature, comporte des « âges d'or », lesquels — à part leurs manifestations cycliques nécessaires — se reflètent eux-aussi d'une manière plus ou moins contingente dans l'ordre des phénomènes humains. Qui dit « espace », dit « réseau » ; qui dit « temps », dit « rythme ».

Par les catégories se réalise ce qui doit être, donc ce qui ne peut pas ne pas être ; elles constituent le « théâtre » de toutes les modalités du possible, modalités soit plausibles soit paradoxales. Il importe du reste de distinguer entre les possibilités de principe et celles de fait — et de même pour les impossibilités. Autrement dit, il faut distinguer entre les choses qui se réalisent parce qu'elles le doivent de par leur nature, et celles qui pourraient se réaliser mais en sont empêchées par une cause

contingente — et de même, en sens inverse, pour les impossibilités, qui elles aussi peuvent être soit principielles soit accidentelles, et cela à divers degrés. Il faut préciser, en outre, qu'il y a deux grands ordres de possibilités, hypostatique l'un et cosmique l'autre, tous deux contenant des possibilités soit hiérarchisées, soit simplement diverses ; c'est le distinguo entre les degrés et les modes — ou entre la « verticale » et l' « horizontale » — dont témoigne universellement le symbolisme de la croix.



Nous avons considéré plus haut, à titre de parenthèse, le problème du bien et du mal ; très proche de cette question est celle de l'être et du néant bien que ce dernier terme ne représente aucune réalité directe tout en comportant une réalité indirecte, comme le prouve l'existence même du mot. Bien entendu, nous ne saurions voir dans l'être et le néant — pas plus que dans le bien et le mal — des catégories existentielles ; ils en sont néanmoins des sortes de prototypes, comme le sont l'Absolu et l'Infini ou, « verticalement »[16], le Principe et la Manifestation, *Âtmâ* et *Mâyâ.* On pourrait objecter ici que le néant n'étant rien, ne saurait être le prototype de quoi que ce soit ; c'est précisément cette question que nous aimerions examiner ici à toutes fins utiles.

La notion du « rien » est essentiellement une référence — négative évidemment — à quelque chose de possible ou d'existant, sans quoi elle n'aurait aucun sens et ne serait même pas concevable. Le « rien », en effet, indique par définition l'absence de quelque chose : il exclut soit un ou plusieurs objets, soit tous les objets, suivant le contexte ; parler d'un « rien » intrinsèque, c'est-à-dire qui ne serait que lui-même sans référence aux choses qu'il exclut, serait une contradiction dans le terme. Quand un récipient est rempli et qu'ensuite on le vide, cela fait une différence ; or cette différence est une réalité, sans quoi jamais personne ne pourrait se plaindre d'avoir été volé. Si le « rien » était un « néant » par lui-même — s'il n'avait aucun caractère de « référentiel » — il n'y aurait aucune différence entre la présence et l'absence, la plénitude et la vacuité, l'existence et l'inexistence ; et tout voleur pourrait

16. En ordre de superposition ou de hiérarchie, non de juxtaposition ou de complémentarité.

faire valoir que le « rien » qu'il a produit dans le sac d'un autre n'existe pas ; le mot « rien » serait vide de sens comme le néant est vide de contenu. Le « rien » envisagé dans un contexte concret peut entrer pratiquement en compétition avec un « quelque chose » ; un néant intrinsèque ne saurait s'opposer concrètement à quoi que ce soit et il ne saurait être affecté d'une façon quelconque. De même, si l'espace était du vide absolu — s'il ne coïncidait pas pratiquement avec l'éther — il ne pourrait comporter de l'éloignement et de la séparation, car un néant ajouté à un autre néant — si c'était concevable sans absurdité — ne saurait produire une distance.

Le « rien » logiquement utilisable n'a donc rien d'absolu, il est par définition relatif à quelque chose, bien que d'une façon négative. Il comporte cependant un caractère d'absoluité par la totalité de la négation qu'il représente : la différence entre 1 et 2 est relative, mais celle entre 1 et 0 peut être dite absolue, avec les réserves métaphysiques qui s'imposent. Une chose ne peut pas exister à moitié, elle existe ou elle n'existe pas ; par conséquent, puisque l'existence a quelque chose d'absolu par rapport à l'inexistence — c'est tout le miracle de la création — la négation ou l'exclusion d'un existant a *ipso facto* quelque chose de logiquement absolu ou total, non « en soi » mais quant à l'absence de ce qu'elle nie ou exclut ; c'est notre thèse bien connue du « relativement absolu » [17].

L'idée d' « être » implique, positivement la réalité, et restrictivement la manifestation ; nous disons « restrictivement » parce que la manifestation ou l'existence représente un moins ou une limitation par rapport au Principe, qui est l'Être pur. En signifiant la réalité, l'idée d' « être » évoque *ipso facto* le « bien » et aussi le « plus », donc la qualité et la quantité ; mais elle évoque avant tout la « présence ». Quant à l'idée opposée de « néant », elle implique tout d'abord l' « absence » d'être ou l'impossibilité, et plus relativement l'absence de choses déterminées ; elle implique également — par dérivation et par analogie — le phénomène du « moins » et, sous un autre rapport, celui du « mal ». Mais cette idée peut s'appliquer aussi, fort paradoxalement, à l'ordre transcendant ou principiel : est « néant », au point de vue du monde manifesté — donc au point de vue de l'existence au sens restrictif du terme —, tout ce

17. Quand parmi quatre bougies une, deux ou trois s'éteignent, la différence de luminosité est relative ; mais quand la dernière s'éteint, la différence est totale, car c'est celle entre la lumière et l'obscurité.

qui transcende ce monde et par conséquent échappe à toutes les limitations existentielles [18].



Quand nous examinons les catégories existentielles, ce n'est certes pas pour encourager une perspective iconoclaste qui entend « réduire » les phénomènes à leurs conditions structurales, car c'est le contenu, le message, l'intention divine qui prime et non le mécanisme de la manifestation bien que celui-ci, envisagé en lui-même, puisse à son tour signifier un mystère divin, ce qui est précisément le cas des catégories dont le monde est tissé. Il faut y insister : rien n'est plus aberrant que de chanter victoire parce qu'on croit avoir démantelé une beauté en la réduisant à tel ou tel rouage, comme si la raison d'être du mécanisme n'était pas son résultat ; c'est pourtant cette erreur qui est l'essence même de la « démystification » si chère aux modernes. L'attitude réaliste envers l'existence est fondamentalement le respect et non le mépris, l'adoration et non l'impiété, la louange et non le blasphème. L'Être suprême n'est pas seulement le Principe quasi mathématique et structurant des choses, il est aussi — et même avant tout — le Souverain Bien qui, étant tel, veut déborder pour communiquer ses valeurs.

La primauté de l'intention divine — donc du message — dans l'ordre des apparences, implique une conséquence fort paradoxale, mais néanmoins pertinente, à savoir l'existence d'une « double réalité » qui fait penser à la « double vérité » des scolastiques. C'est-à-dire qu'il faut distinguer, dans certains cas, entre une « réalité de fait » et une « réalité d'apparence » : que la terre soit ronde et qu'elle tourne autour du soleil, c'est un fait, mais qu'elle soit plate et que le soleil voyage d'un horizon à l'autre, n'en est pas moins, dans l'intention divine, une réalité pour nous ; sans quoi l'expérience de l'homme — créature centrale et partant « omnisciente » — ne se bornerait pas, *a priori* et « naturellement », à ces constatations physiquement illusoires mais symboliquement pleines de sens. Encore que l'illusion physique soit relative, à un certain point de vue, car

18. C'est ce qui permet d'appliquer au pur Être, et *a fortiori* au Sur-Être, des expressions négatives comme « le Vide » *(Shûnya)*, « non ceci, non ceci » *(neti neti)* et autres termes de ce genre. Toute théologie apophatique relève de ce principe de terminologie.

la terre, pour l'homme, est incontestablement faite de régions plates dont seulement la somme — imperceptible aux créatures terrestres — constitue une sphère ; si bien qu'on devrait dire que la terre est plate et ronde à la fois. Quant au symbolisme traditionnel, il implique une portée morale, ce qui nous permet de conclure que l'homme n'a droit, en principe et *a priori*, qu'à une connaissance qu'il supporte, c'est-à-dire qu'il est capable d'assimiler ; donc d'intégrer dans la connaissance totale et spirituelle qu'il est censé posséder en sa qualité d'*homo sapiens* [19].

Si la terre paraît immobile tandis que le ciel paraît tourner autour d'elle, c'est parce que la manifestation est passive vis-à-vis du Principe, lequel est actif et la détermine [20]. En un certain sens, la terre c'est nous et le ciel c'est le temps que nous subissons ; d'où le rapport — non absolu mais néanmoins réel — entre les étoiles et notre destin.



Par la force des choses, chaque catégorie est une image de Dieu et par conséquent manifeste un rapport sous lequel Dieu peut être envisagé. On objectera sans doute que nos catégories sont strictement existentielles, donc « créaturielles », à l'exception des deux premières, à savoir l'objet et le sujet ; mais il n'en est rien car, s'il va de soi que l'espace et le temps que nous connaissons et qui nous déterminent appartiennent au monde de notre expérience, il est non moins évident qu'ils manifestent des conditions réellement universelles qui *ipso facto* embrassent tout ce qui existe, bien que selon des modes fort divers en fonction de la Toute-Possibilité ; en d'autres termes, « exister » c'est être inclus dans un « espace » et un « temps ». En ce qui concerne la Toute-Possibilité, ou plus précisément

19. Incontestablement, la science moderne regorge de connaissances, mais la preuve est faite que l'homme ne les supporte pas, ni intellectuellement ni moralement. Ce n'est pas pour rien que les Écritures sacrées sont volontiers aussi naïves que possible, ce qui excite sans doute la moquerie des sceptiques mais n'empêche ni les simples ni les sages de dormir tranquilles.

20. Un musulman dirait que si l'immobilité du soleil — par rapport aux planètes — n'est pas visible aux hommes, c'est pour qu'ils ne puissent pas croire que le soleil est Dieu. Ne pas perdre de vue, du reste, que le soleil se déplace à son tour, avec tout son système planétaire ; ce qui permettrait à Ptolémée de faire sienne — *mutatis mutandis* — la fameuse exclamation de Galilée : *Eppur si muove !*

les « formes » qu'elle actualise ou projette, nous ferons la remarque suivante : d'une part, Dieu manifeste toujours les mêmes principes, possibilités ou archétypes, parce qu'étant absolu il est immuable, donc toujours pareil à lui-même ; d'autre part, il les manifeste sous des modes toujours nouveaux, de cycle en cycle, parce qu'étant infini il comporte des possibilités inépuisables.

Il est facile d'entrevoir la préfiguration du couple Matière-Énergie *in divinis* : Dieu est en effet « Substance » et « Énergie », « Être » et « Possibilité » ; ce qui nous ramène au distinguo entre l'Absolu et l'Infini, ou plus précisément entre l'Absoluité et l'Infinitude du Souverain Bien.

Revenons maintenant à la complémentarité Espace-Temps, mais envisagée au niveau ontologique. Dieu est, d'une part, l'« Infini » et, d'autre part, l'« Éternel » ; mais, d'un autre côté, si l'on disait que Dieu est « Espace », cela signifierait qu'il est la Possibilité en tant qu'elle contient, conserve et diversifie ; et si l'on disait qu'il est « Temps », cela signifierait qu'il est la Possibilité en tant qu'elle produit, modifie, détruit et fait succéder. Et si l'espace a des régions, le temps a des cycles ; toutefois, des « Régions divines » et des « Cycles divins » ne sont pas des Qualités divines intrinsèques ; ils ne sauraient concerner que les rapports entre Dieu et le monde.

Parler de la « Forme » divine est une contradiction dans les termes, sauf quand on entend désigner par ce mot la Perfection du Souverain Bien, au degré de l'Être et non au-delà. Quoi qu'il en soit, on conçoit aisément pourquoi le soleil est une image de l'Être divin : sa forme est parfaite puisque sphérique, ses rayons sont innombrables et illimités ; il est fait de matière et d'énergie et il produit chaleur et lumière, autant de symboles du divin Archétype. Il est vrai que, sous l'angle de la transcendance, rien ne ressemble à Dieu — certains théologiens y insistent non sans férocité, Maïmonide notamment — alors que, sous l'angle de l'immanence, tout témoigne de Dieu, et ne serait-ce que par le seul miracle de l'existence. « Aucune chose n'est comme lui », proclame le Coran, mais aussi : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre », et « la Main de Dieu est au-dessus de leurs mains ». On pourrait dire aussi que toute chose positive ressemble nécessairement à Dieu mais que lui ne ressemble à rien [21].

21. N'empêche qu'on peut qualifier toute religion de « Forme divine » ; et de même, à plus forte raison, le « Visage hypostatique » qui se révèle dans telle religion et qui la caractérise.

Intrinsèquement, la « quantité » se réfère à l'illimitation des Qualités divines, donc des Noms de Dieu. En ce qui concerne « Dieu-Nombre », il y a également un symbolisme mathématique à envisager : comme nous l'avons fait remarquer plus d'une fois — et d'ailleurs la chose ne fait aucun doute — on peut concevoir dans l'Ordre divin une Dualité, une Trinité, une Quaternité ; mais alors le nombre est pythagoricien et n'a plus de rapport avec la quantité ; il devient au contraire qualitatif et coïncide, par analogie, avec les formes géométriques. C'est là, en somme, le nombre intrinsèque — représenté arithmétiquement par les divisions de l'unité — alors que le nombre au sens ordinaire du mot est extrinsèque, donc quantitatif [22].

Les pôles universels sont l'objet et le sujet. « Objet », Dieu est la Réalité, la seule qui soit ; or la Réalité coïncide avec le connaissable : n'est connaissable que ce qui est réel, et inversement. « Sujet », Dieu est la Conscience, également la seule qui soit ; cette Conscience coïncide avec son contenu, le Réel unique. La relativité, c'est la bipolarisation en sujet et objet ; donc en « point de vue » et en « aspect ».

Aussi la question de savoir si « tout a commencé » par le sujet ou par l'objet est-elle des plus vaines ; chacun des deux pôles peut s'interpréter comme l'origine absolue du monde. Sans doute, on peut distinguer entre une métaphysique qui est « existentielle » quant au point de départ et une autre qui est « intellectuelle », sous le même rapport [23] mais à condition d'ajouter que le pôle choisi contient l'autre, qu'il n'y a donc là qu'une différence d'accentuation et non de principe exclusif. En somme, le métaphysicien a besoin des deux perspectives : la vision « objectiviste » étant déterminée plutôt par le discernement du Principe en tant qu'il manifeste l'Univers et la « subjectiviste », au contraire, visant avant tout la réintégration — à tel niveau — de la conscience dans son Archétype, le divin Soi. A tel niveau, « car il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père ».

22. Les figures géométriques fondamentales — point, cercle, carré, croix, spirale — peuvent signifier des « Formes divines » en ce sens qu'elles retracent, chacune sous un certain angle, le rapport entre l'Absolu et le Relatif, *Âtmâ* et *Mâyâ*, ou *Nitya* et *Lîlâ ;* et cela *in divinis* aussi bien que dans l'Univers manifesté.

23. C'est ainsi que le *vedânta* se fonde sur le symbolisme subjectif du « Soi ». Et l'on connaît, en soufisme, la quasi-rivalité entre une école se fondant sur l' « Être » *(Wujûd)* et une autre se fondant sur la « Perception » *(Shuhûd).*

Chaque catégorie, avons-nous dit plus haut, comporte une racine ; or celle-ci est une sorte de théophanie ou de sacrement. Aussi la portée spirituelle de ces racines ou de ces germes saute-t-elle aux yeux : la catégorie « objet », dont le point de départ est « l'autre » en soi, exige de nous le discernement, le sens du réel, l'attachement à la vérité, la justice — donc aussi l'humilité ; et la catégorie « sujet », dont le point de départ est le « soi-même » le plus intime à savoir le « cœur », exige la contemplation, le sens du sacré, l'intériorité, la sainteté — donc aussi la charité. L'espace évoque, toujours au point de vue de l'alchimie spirituelle, le mystère du centre, lequel coïncide avec celui du cœur-intellect ; le temps évoque le mystère du présent, lequel coïncide avec celui de l'éveil spirituel. Infini centre et éternel présent, le cœur purifié est l'autel d'Élie sur lequel descend le feu céleste.



L'importance du regard sur les catégories existentielles réside dans le fait qu'il relève de la connaissance non seulement du monde mais aussi de Dieu : les catégories sont des hypostases qui se prolongent dans la création et qui la régissent. Ce sont des « divinités » — ou des projections archangéliques — qui en fin de compte se manifestent sous nos yeux et dans notre être même et qui constituent la chaîne et la trame de l'existence ou de l'univers. Ce dont l'homme profane n'a aucune conscience ; il se meut exclusivement, avec une assurance de somnambule, dans les contenus fragiles du tissu cosmique dont il oublie pratiquement la divine facture ; d'où une surestimation irréaliste des choses, des faits et de soi-même — comme si les phénomènes étaient absolus et la vie terrestre éternelle. C'est là un prodigieux manque d'imagination d'autant plus étonnant et absurde qu'il affecte des hommes qui sont censés être intelligents et qui tiennent beaucoup à l'être mais qui précisément oublient que l'intelligence c'est la perception du réel et non l' « intellectualisation » de l'irréel.

A priori, l'homme est bien obligé d'enregistrer des phénomènes concrets, et c'est chose toute normale qu'il le fasse, d'autant que les phénomènes peuvent avoir un sens, pour dire le moins, et qu'il en est qui sont sacrés ; mais tout en regardant les phénomènes avec le respect qui leur est éventuellement dû, l'homme doit avoir profondément conscience de ce mystère

universel et sous-jacent qu'est la manifestation d'*Âtmâ*. Et cette conscience, non seulement prolonge nécessairement celle que nous avons de l'Absolu en soi, mais aussi confère à notre rapport avec les phénomènes ses justes proportions, sa légitimité, sa noblesse et sa portée spirituelle.

2. A PROPOS D'UNE AMBIGUÏTÉ ONTO-COSMOLOGIQUE

Quand l'Intellect envisage la Réalité divine au point de vue de l'Absolu, elle se révèle comme parfaitement une, ou « non-duelle » comme diraient les védantins pour éviter tout soupçon de détermination limitative ; mais quand l'Intellect envisage cette même Réalité à partir du Relatif, elle se révèle sous les trois aspects hiérarchisés de Principe-Essence, Principe-Personne et Principe-Démiurge. C'est à dessein que nous répétons ici le mot « Principe », afin de bien montrer qu'il s'agit toujours de la Réalité une et indivisible.

L'importance de ces distinctions apparaît concrètement quand on nous parle de la « volonté » et des « actions » de Dieu ; ce faisant, on réduit volontiers la Réalité divine à la seule Personne tout en revendiquant abusivement pour celle-ci les prérogatives métaphysiques de l'Essence, en même temps que les activités cosmiques du Démiurge. C'est là la perspective commune du monothéisme anthropomorphiste des Sémites ; et comme cette façon de voir donne lieu à d'innévitables contradictions, les théologies — et à leur façon même les Écritures — parlent de mystères et répondent à notre besoin de causalité par des fins de non-recevoir. Si nous revenons ici à une question dont nous avons traité plus d'une fois, c'est avec l'intention d'éclaircir le problème de la causalité divine — *ad majorem Dei gloriam* — et de situer le principe du mal, dont l'existence est un des grands écueils de la pensée religieuse.

Au Principe-Essence appartient la Possibilité en soi, donc la Possibilité universelle ; le Principe-Personne, lui, n'est point responsable de cette dernière car il n'en cristallise que les conséquences fondamentales, à savoir les archétypes ou les « idées ». Le Principe-Démiurge, à son tour, ne porte pas la responsabilité des archétypes ; il ne fait que les transférer dans la substance universelle dont il occupe le centre ce qui l'oblige à

les différencier, à les particulariser et aussi à les contraster, conformément à la structure caractéristique de cette substance.

En d'autres termes, du Principe suprême et essentiel relève la Possibilité en soi, du Principe autodéterminé et personnel, les possibilités fondamentales et du Principe manifesté et démiurgique, les possibilités contingentes jusqu'aux « hasards » les plus insignifiants mais « voulus de Dieu » puisqu'ils existent. Et c'est de cette troisième « hypostase » du Principe un que dérive le génie du mal, non directement, mais par une sorte de « chute », ontologiquement prévue du moment qu'un rayonnement implique toujours un éloignement du Centre.



Dans le monothéisme sémitique, Satan apparaît d'abord comme un mauvais génie paradoxalement au service de Dieu [1] : il est à la fois l'accusateur, le séducteur et le dépravateur ; c'est plus tard seulement qu'il se révèle comme l'ennemi de Dieu et comme le principe même du mal. Dans le Coran comme dans la Bible, le *princeps huius mundi* se manifeste sous les deux aspects mentionnés : il véhicule telle volonté punitive de Dieu aussi bien que sa propre révolte contre tout vouloir divin. La Bible, en effet, attribue parfois à Dieu des façons d'agir qu'elle pourrait, avec plus de raison, attribuer à l'adversaire : quand Dieu « endurcit le cœur de Pharaon » il le fait forcément d'une manière indirecte et moyennant la puissance cosmique de subversion ; c'est ainsi que la théologie islamique spécifie que « Dieu induit en erreur » — selon le Coran — en se détournant de l'homme, non en le déterminant, ce qui revient à dire que Dieu « permet » le mal mais ne l'accomplit pas. Se « détournant » de l'homme, Dieu l'abandonne au diable que lui, l'homme, avait choisi auparavant ; et c'est pour cela que le Coran dit plus d'une fois que ce n'est pas Dieu qui fait du tort à l'homme mais que c'est l'homme lui-même qui se fait du tort ; métaphysiquement, l'homme se punit ou se condamne lui-même

1. Le *Midrash*, et après lui le Coran, attribuent le même paradoxe à Salomon qui eut à son service des démons pour exécuter toutes sortes de travaux ; ce qui se rapporte d'ailleurs indirectement à la magie, accessible *de jure* aux seuls initiés. Un autre exemple du même paradoxe est, dans la société humaine, le bourreau, « criminel légalisé » qui exécute les sentences du juge.

a priori de par sa possibilité initiale et substantielle[2]. Précisons ici que le « diable » est moins le principe du mal que l'adaptation de ce principe au monde humain, d'où la personnification du génie des ténèbres ; il relève alors, non de l'ordre principiel, mais du domaine psychique. Il est « fait de feu », comme dit le Coran, et il est un *djinn*, non une puissance principielle, bien qu'il prolonge celle-ci ; mais ce prolongement, précisément, équivaut à une sorte de chute.

Si pour les chamanistes il n'y a pas de diable, c'est parce qu'ils envisagent le mal sous son aspect principiel et non humanisé ; ils distinguent entre une « divinité » qui est bénéfique et une autre qui est maléfique car toutes les lois cosmiques ont une origine céleste. L'homme, tout en occupant forcément une position centrale dans l'Univers, ne s'en détache pas et ne s'y oppose pas ; le chamanisme n'est pas « humaniste » et de ce fait l'homme n'apparaît pas comme le seigneur, voire le tyran, du monde ambiant ; une personnification du mal ne s'impose guère dans un monde où l'homme s'intègre organiquement dans un tout quasi divin. Nous rencontrons également cette perspective au sein de l'hindouisme où le mal est divinisé aussi bien que « démonisé » ; on connaît la tendance de l'hindouisme à réaliser toute perspective possible, du monothéisme jusqu'au chamanisme. Au demeurant, même le Coran fait dire à Job que « le diable m'a touché » (Sourate *Çad*, 41), alors que, selon la perspective islamique — ou monothéiste en général — les maladies comme toute autre épreuve de la vie ne sauraient venir que d'un vouloir divin : *mâ shâ'a 'Llâh* ; il y a donc, dans le passage cité, projection d'une fonction divine dans le démon, ou au contraire « démonisation » de la même fonction *a priori* divine mais négative. De même, dans *Shiva* — non le *Shiva* suprême, bien entendu, lequel s'identifie à *Parabrahma*, mais le *Shiva* démiurgique de la *Trimûrti* —, il est difficile de toujours séparer nettement la nécessité principielle de l'initiative démoniaque ; ou la colère du Ciel de tel caprice maléfique du *samsâra*[3].

2. C'est là le sens du « pacte primordial » entre Dieu et l'homme : « Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam, et qu'il les fit témoigner à l'encontre d'eux-mêmes : Ne suis-Je pas votre Seigneur ? ils répondirent : oui, nous en témoignons. Cela pour que vous ne disiez pas au Jour de la Résurrection : nous n'en étions pas conscients. » (Coran, Sourate *El-A'râf*, 172). Ce qui signifie que la possibilité individuelle particulière contient par définition la conscience de la Possibilité divine et normative, à laquelle elle se conforme ou à laquelle elle s'oppose ; l'opposition étant le désir d'être « lucifériennement » « pareil à Dieu ».

3. Le Méphisto de Goethe confond les deux choses : pour lui, le mal est « le péché et la destruction » ; or le péché relève de Satan et la destruction

Quoi qu'il en soit, il y a, traditionnellement, une certaine ambiguïté concernant tels aspects de la fonction négative du Logos-Démiurge, d'une part, et tels aspects de la personnification satanique, d'autre part ; si bien qu'on pourrait dire que la pointe la plus basse du domaine démiurgique et la pointe la plus élevée du domaine satanique peuvent coïncider ; ce qui apparaît dans certaines images terrifiantes de divinités, dans le panthéon mahâyânique aussi bien que dans le panthéon hindou. Car « il faut de tout pour faire un monde », même un monde céleste.



Le mythe de la chute de Lucifer — ou de la « chute des anges » — peut s'interpréter à divers degrés mais la signification la plus profonde est celle qui relève de l'ordre ontologique. Le règne de *Mâyâ* — l'Univers total — s'étend à partir du Dieu créateur inclusivement jusqu'à ce que nous appellerions le « néant » si cela existait ; si nous en parlons, c'est parce que cela existe en tant que tendance ou, disons, sous l'apparence d'une puissance en soi insaisissable qui ronge les choses existantes : les choses qui sont à la portée de cette puissance du fait qu'elles se situent dans le monde « périphérique » et « terrestre », le *samsâra* — non le monde « central » et « céleste », le *Swarga*. C'est ainsi que l'Univers entier se situe entre deux « néants », un divin et concret et un cosmique et abstrait : le Principe-Essence, qui est au-dessus de l'Être même, et le rien qui, placé évidemment « au-dessous » de l'existence, tend à nier et à pervertir celle-ci. C'est tout ce que la divine Possibilité concède à l'impossibilité et elle le lui concède — en lui prêtant un semblant de réalité indirecte — en vertu de l'Infinitude dont elle, la Toute-Possibilité, relève ou, plutôt, avec laquelle elle coïncide.

Donc, ce qui est au plus haut s'affirme aussi au plus bas de l'échelle ; c'est là le symbolisme du sceau de Salomon. Au

de *Shiva*. Satan cause la perte des âmes en souriant, *Shiva* cause leur salut en fulminant. En principe, on pourrait admettre que la mort vient du diable puisque c'est lui qui en est le responsable primordial du fait qu'il causa la chute de l'homme et la perte du Paradis ; mais, *de facto*, on attribue la mort à la volonté de Dieu, ou plus directement — dans l'Islam — à l'intervention de l'Archange *Izrâ'îl*, décrit comme l'être « le plus terrible » que Dieu ait créé, donc comparable à la noire et terrifiante déesse *Kali*, épouse de *Shiva*.

Néant divin — car la Réalité principielle apparaît toujours comme un néant par rapport aux degrés inférieurs [4] — semble s'opposer le néant pur et simple ; nous disons « semble » car rien ne saurait s'opposer à l'Absolu. Quand un arbre se mire dans un lac, son sommet est en bas dans l'image réfléchie ; c'est ce qui a lieu aussi, ou plutôt *a priori*, dans l'ordre ontologique. Le sommet réfléchi et inversé de l'arbre est irréel — puisqu'il n'est qu'une illusion d'optique — comme le néant qui entend, en l'anéantissant, transcender le monde, et qui tend ainsi à imiter — à « singer » si l'on veut — la Transcendance du suprême Principe.

Le règne de *Mâyâ* — lequel s'étend du Dieu personnel et créateur jusqu'au monde matériel — est comme suspendu entre deux néants : le « Néant divin », que nous appelons ainsi parce qu'il n'y a en lui pas trace de détermination ou d'affirmation, et le néant proprement dit — le rien pur et simple — dont on ne peut parler qu'à cause de ses effets existentiels : il est l'« inexistence existante » ou l'« impossibilité possible ». Le Tout et le rien : le Tout est tellement débordant qu'il prête même au rien un semblant d'existence [5]. D'aucuns demanderont : pourquoi en est-il ainsi ? Autant demander pourquoi l'Être est l'Être ; c'est la nature même de l'Être qui donne la réponse.



Le Tout ou le rien, avons-nous dit. C'est là aussi le sens profond du dualisme zoroastrien : *Ahura Mazdâ* ou *Ormuzd* est « Ce qui seul est » et *Angra Mainyu* ou *Ahriman* « ce qui n'est pas » mais « veut être » au détriment de ce qui est ; c'est toujours la lutte illusoire — en *Mâyâ* — de l'impossible contre la Toute-Possibilité. Mais où sera donc, demandera-t-on, cet impossible, ou ce néant travesti transitoirement en possible, lors de la victoire finale d'*Ormuzd* ? Tout d'abord, il ne faut pas confondre les lois des cycles cosmiques — ni même du grand cycle

4. Le Dieu créateur, lui aussi, apparaît comme un néant au point de vue humain ; d'où l' « obscur mérite de la foi » et d'où la possibilité de l'athéisme pour ceux qui ne croient que ce qu'ils voient.

5. Au point de vue de l'intelligibilité humaine, *Mâyâ* est un plus grand mystère qu'*Âtmâ* et, dans le cadre de *Mâyâ*, le mal est un plus grand mystère que le bien. Dans le cadre du mal enfin, l'absurde humain est un plus grand mystère, si l'on peut dire, que les calamités naturelles.

universel — avec celles de l'ontologie, lesquelles coïncident avec les purs principes ; au point de vue de ceux-ci, la victoire est toujours là puisque seul le Principe est réel : le « Néant suprême » précisément. Quant aux cycles cosmiques, la victoire finale signifie non que la possibilité du « néant » opérativement satanique soit abolie mais que la porte de l'existence lui est fermée ; le « néant efficient », si l'on peut dire, est toujours inclus dans la Toute-Possibilité à titre de potentialité et cela, disons-le une fois de plus, en vertu de l'Infinitude du « Néant divin ». L'Infini implique par définition la possibilité au moins symbolique de sa propre négation ; d'où l' « existenciation » du néant. « Et plus l'homme blasphème — dit Maître Eckhart — plus il loue Dieu » ; en s'enflant pour nier Ce qui est, le néant « existencié » rend hommage à l'Être, source de toute existence.

III

PERSPECTIVES SPIRITUELLES

1. DEGRÉS ET DIMENSIONS DU THÉISME

Chacune des idées associées avec le terme « théisme » peut avoir un sens légitime à condition qu'on l'interprète selon une intention métaphysiquement juste. Même l'« athéisme » a un sens admissible si — interprété selon le point de vue bouddhique — il signifie une perspective exclusivement « subjective » et immanentiste et cela en un sens spirituel, non humaniste et profane bien entendu. Toutefois, ce terme est trop usé par son application purement négatrice pour pouvoir être utilisé en un sens plausible. De même, toutes les autres expressions construites avec « théisme » sont pour le moins risquées à cause de leur usage conventionnel, sauf le mot « monothéisme » ; mais nous entendons rendre compte maintenant, non des mots, mais des choses ; nous n'utiliserons les mots qu'à titre de points de repère.

Ces réserves faites, nous pourrions appeler « métathéisme » l'idée védantine ou taoïste d'une Réalité surontologique — l'*Âtmâ* suprapersonnel — pour bien marquer que cette idée dépasse en somme tout théisme proprement dit ; car un « Dieu » crée, parle, légifère, juge et sauve, ce que ne saurait faire la divine Essence qui, par définition, exclut toute *Mâyâ* et par conséquent n'a pas de partenaire. Sans doute, le théisme — ou le monothéisme — ne nie pas cette Essence, mais il la met entre parenthèses et n'en rend compte — hormis le cas de l'ésotérisme ou de la plus haute mystique — qu'incidemment et timidement ou en la mettant sur le compte du Dieu personnel ; ce qui est à l'origine des contradictions entre un Souverain Bien qui, tout en s'opposant nécessairement au mal et tout en étant omnipotent, semble « vouloir » le mal puisqu'il ne l'empêche pas. Nous n'avons pas à revenir ici sur la solution de ce paradoxe dont nous avons traité en d'autres occasions.

Après le théisme proprement dit, lequel se fonde sur la distinction du Principe créateur d'avec le monde créé, il faut envi-

sager ce que nous pourrions appeler le « pneumatothéisme » ou l'« ouranothéisme », la première expression se référant à l'« Esprit de Dieu » qui se reflète au centre du cosmos et la seconde aux « Cieux » qu'habite Dieu, selon l'Oraison dominicale. Même le monothéisme, si rigoureux dans sa distinction entre Dieu et le monde, le Créateur et le créé, le Principe et la manifestation, englobe incidemment la « Manifestation divine » dans l'Ordre principiel, exactement comme il englobe parfois — en sens inverse [1] — l'Essence dans la Personne et cela dans la mesure, précisément, où il ne peut s'empêcher d'avoir conscience de l'Essence ou de ses traces.

Mais le monothéisme n'ira jamais jusqu'à englober dans l'Ordre divin le monde infra-angélique, celui des « esprits », c'est-à-dire des créatures psychiques ; il n'acceptera donc jamais ce que nous pourrions désigner par le terme de « panthéisme ». Nous utilisons ici ce terme sans lui prêter la signification déiste et spinozienne qu'il a conventionnellement [2] ; la Divinité-synthèse dont il s'agit n'est pas le *Deus sive natura* des philosophes. Pour les chamanistes, en effet — car ce sont eux les « panthéistes » traditionnels —, Dieu se situe au-dessus du monde mais il pénètre celui-ci et se manifeste « consciemment » à travers les anges et les esprits [3] ; c'est la religion des Sibériens, des Bön-Po tibétains, des Shintoïstes, des Indiens d'Amérique et même, quant au fondement mythologique, des Confucianistes et des Taoïstes. Que ce « panthéisme » soit lié à la magie se conçoit sans peine si l'on tient compte de la fonction pratiquement divine qu'assument pour lui les « esprits », à savoir les *kami* du shintoïsme et les *manitou* ou *wakan* de la tradition indienne d'Amérique du Nord.

C'est là l'extrême limite de ce qu'on peut appeler à bon droit un « théisme » ; ce qui vient en dessous est le panthéisme au sens classique du mot, pour lequel Dieu est tout ce qui

1. C'est-à-dire que dans ce cas l'« annexion » opère en sens descendant, alors que dans le cas précédent elle opère en sens ascendant. En tout état de cause, il serait abusif d'entendre le mot « Dieu » exclusivement dans le sens habituel et personnaliste, à moins que le contexte ne nous oblige à cette restriction.

2. Le mot « panthéisme » provient d'un « libre penseur » anglais du XVIIIe siècle, J. Toland, qui entendait nier tout surnaturel dans la religion.

3. Tels les sylphides, les salamandres, les ondines, les gnomes. Paracelse a traité de ce genre de créatures ; ce sont les elfes des Scandinaves et les *djinns* des Arabes. Les fées et les *péris*, génies féminins, appartiennent à la même catégorie.

existe, ni plus ni moins. On objectera, peut-être, que, pour les chamanistes aussi, chaque animal et chaque plante est une manifestation divine mais dans ce cas c'est l'âme sous-jacente qui compte, ou le génie de l'espèce, donc l'archétype et non la forme physique en tant que telle. Le métaphysicien, qui n'est pas chamaniste pour autant, partage cette façon de voir : pour lui, toute chose s'intègre dans la Substance universelle, donc dans l'Existence, et ensuite dans telles Qualités, Facultés ou Fonctions, car « toute chose est *Âtmâ* » ; mais ceci ne constitue jamais la doctrine intégrale, c'est simplement un aspect de la perspective que nous avons appelée « métathéiste ». Car les « extrêmes se touchent » : qui comprend la divine Essence comprend la « divinité » indirecte de tout ce qui « n'est pas le néant » ; mais ceci est sans rapport aucun avec un culte exclusif et partant abusif d'esprits ou de phénomènes visibles. Le métaphysicien authentique éprouve spontanément un certain respect des phénomènes naturels en tant qu'ils manifestent la Possibilité universelle et que, de ce fait, ils portent la signature de l'Absolu [4].

Pour en revenir au panthéisme, nous dirons qu'il est essentiellement le point de vue de l'immanence ; or, celle-ci n'est pas seulement la présence du divin dans notre âme, elle est aussi cette présence autour de nous, dans le monde — comme inversement la transcendance est l'inaccessibilité de Dieu, non seulement au-dessus de nous, dans les cieux, mais aussi en nous-mêmes, au fond du cœur [5]. Il y a deux déviations de l'immanentisme, une objective et une subjective : la première est soit l'idolâtrie, soit le culte idolâtre de phénomènes de la nature ; la seconde, l'autodivinisation du monarque, celle du Pharaon biblique notamment et plus tard celle des empereurs romains.



4. L'hindouisme étant une tradition à base métaphysique, la perspective panthéiste se manifeste nécessairement en son sein, et c'est ce que montrent des cultes comme celui du soleil, du Gange et d'autres phénomènes de la nature ; sans oublier le culte de certains animaux, celui de la vache notamment ou plus précisément du zébu, lequel fut sacré déjà chez les plus anciens Mésopotamiens et dont la tête, avec ses cornes en forme de croissant, rappelle celle de l'Apis égyptien.

5. Du moins *a priori*, en faisant abstraction de l'union mystique ou de la réalisation métaphysique.

Autant de théismes, autant de latries : au « pneumatothéisme » ou à l'« ouranothéisme » — que nous pourrions appeler également le « logothéisme » — correspond la « logolâtrie », donc le culte de l'*Avatâra* auquel se rattache métaphysiquement le culte (si ce mot peut encore s'appliquer ici) du Logos immanent, à savoir du pur Intellect. Au panthéisme se rattache l'« héliolâtrie », ou l'« astrolâtrie » en général, et aussi, dans beaucoup de cas, la « zoolâtrie », par déviation évidemment si nous entendons par « latrie » une adoration proprement dite.

Au sujet du culte des animaux, il faut tenir compte de ce qui suit. Sans doute, l'animal est inférieur à l'homme mais, sous le rapport du symbolisme concernant des réalités spirituelles, il peut évoquer — suivant l'espèce animale envisagée — des principes, des normes, des idéaux et aussi, par là même, des puissances angéliques ; du moins en est-il ainsi quand le symbolisme réside dans la nature de l'animal, non quand il est conventionnellement surajouté en vertu d'une simple association d'idées, comme c'est le cas lorsqu'on voit dans l'ours un symbole du pouvoir royal et dans le sanglier, par complémentarisme, un symbole de l'autorité spirituelle ; dans de tels cas, le symbolisme se fonde non sur le caractère intrinsèque de l'animal mais sur un aspect tout extérieur, comme tel détail physique ou tel comportement. L'homme est un être central, donc intégral ou total ; il peut être n'importe quoi suivant sa valeur ou non-valeur individuelle ; l'animal par contre, suivant l'espèce, incarne soit telle valeur, soit telle non-valeur ; dans le premier cas, il est pour l'homme l'image vivante d'un archétype, d'une norme, d'un idéal et il peut même devenir le véhicule ou le support d'influences spirituelles ; aussi la notion d'« animal sacré » n'est-elle pas un vain mot. Que l'animal puisse devenir également le véhicule d'influences magiques ou psychiques quelconques explique son ambiguïté et par là même l'ambiguïté de son culte ; l'équivoque résulte de la nature mi-céleste mi-terrestre, ou mi-spirituelle mi-psychique, du panthéisme opératif, donc du chamanisme [6].

6. Aussi est-il probable, dans le cas du chamanisme des Indiens d'Amérique, que la proximité du christianisme, si nocive sous certains rapports tout extrinsèques, accidentels et humains, ait eu en même temps une influence équilibrante sous le rapport strictement spirituel, donc en vertu des valeurs intrinsèques du message chrétien. Les missionnaires sont une chose, l'Évangile en est une autre.

***

Au demeurant, on peut distinguer même au sein d'un même théisme diverses formes de latrie : l'Islam, par exemple, nous offre non seulement une adoration fondée sur l'amour de Dieu — en vertu de la qualité divine de « Bienveillance », *Raḥmah*[7] — mais aussi une adoration fondée sur la crainte et le culte de la Puissance ; cette seconde perspective — qui est celle d'Asharî et, avec quelques nuances atténuantes, de Ghazâlî — est en principe fondamentale pour la théologie islamique mais, en fait, elle se trouve compensée dans la conscience collective par une attitude sinon d'amour mystique du moins de confiance et par d'autres facteurs conformes aux exigences et aux droits de la nature humaine. Quoi qu'il en soit, le grand écueil du monothéisme est la nécessité — puisque « Dieu est un » et que cet « Un » est l'Être créateur — d'attribuer à celui-ci, d'une part, la Toute-Possibilité qui en réalité relève du Sur-Être et dont on ne saurait rendre responsable le Dieu personnel, d'autre part, les possibilités particulières les plus contingentes qui relèvent du Logos, centre de l'Univers et de ce fait déjà « manifesté » ou cosmique[8].

Ne craignons pas de préciser ce dernier point, au risque de nous répéter mais avec un souci de parfaite clarté : il y a quelque chose de singulièrement disproportionné et invraisemblable à s'imaginer que le Souverain Bien puisse désirer et prédestiner tel événement trivial ou infâme, comme l'admettent explicitement ou implicitement les théologiens soucieux de sauvegarder à tout prix l'unité d'un Dieu à la fois absolu et personnel. En réalité, le Dieu personnel — hypostase déjà engagée dans la Relativité mais située néanmoins au-delà des contingences particulières — ne saurait « vouloir » telles possibilités « accidentelles » ; il affirme par contre les possibilités

7. Ce terme de *Raḥmah* contient également les idées de Miséricorde et de Beauté, puis d'Amour, et coïncide en dernière analyse avec l'*Ânanda* du brahmanisme, la « Béatitude » rayonnante.

8. Ne pouvant risquer de paraître introduire une dualité, voire une pluralité, dans le Dieu un et personnel, les Textes sémitiques et leurs commentateurs répondent par une fin de non-recevoir en avançant qu'étant « tout-puissant » Dieu « fait ce qu'il veut » ; nous trouvons cet argument chez Isaïe, chez Job, chez saint Paul aussi bien que dans le Coran. Argument à double tranchant mais qui, pour certaines raisons psychologiques, fut efficace durant trois ou quatre millénaires, dans le climat auquel il était destiné.

archétypiques, si bien qu'on pourrait dire que Dieu veut les possibilités « comme telles » sans se préoccuper directement de « telles possibilités »[9]. Le Sur-Être, ou l'Essence supra-personnelle, ne saurait vouloir que la Toute-Possibilité en soi, laquelle coïncide avec sa tendance au rayonnement, effet de son Infinitude.

Par exemple, la possibilité que l'homme — et avec lui les créatures qui l'entourent et dont il est le sommet et le centre — tombe dans cette substance relativement inférieure qu'est la matière alors que la substance réellement proportionnée aux êtres vivants fut incorruptible et paradisiaque, cette possibilité, disons-nous, ne pouvait pas ne pas se réaliser et cela pour des raisons relevant du principe d'expansion universelle ; or c'est cette possibilité de principe que contient la conscience de l'Être et non toutes les possibilités qui résultent de la « chute » et des multiples conséquences ou contingences qu'elle engendre ; tout ceci relève du seul Logos. C'est en effet le Logos qui régit directement le monde et qui coïncide ainsi avec le Démiurge de Platon et des gnostiques — non moins qu'avec la Trinité hindoue des Dieux efficients : *Brahmâ, Vichnou* et *Shiva*[10].

Mais ceci est essentiel, en face des risques de « pneumatothéisme » et d'« angélolâtrie » : la Divinité, qui est à la fois « Être » et « Conscience »[11], comporte — en direction de la relativité — différentes « couches de Connaissance », si l'on peut dire ; or ceci ne saurait empêcher qu'en elle-même elle soit absolument une, car les rapports sont différents suivant les perspectives. Dans aucune de ses autodéterminations hypostatiques la Divinité ne cesse d'être elle-même ; elle ne saurait perdre sa simplicité et elle ne cesse jamais d'être Dieu. En tout état de cause, un Dieu mathématiquement « un » sous tout rapport[12] ne saurait produire l'existence ; on ne peut concevoir qu'il puisse créer le monde et parler aux hommes.

9. « Telles possibilités » : les faits particuliers, déterminés par la contingence. Les « possibilités comme telles » : les possibilités principielles ou les archétypes. Il est évident qu'on pourrait parler aussi de « telles possibilités principielles » et des possibilités contingentes « comme telles », mais ce n'est pas de ces cas qu'il s'agit ici.

10. Et aussi — selon une perspective évidemment différente — avec les quatre « Archanges » efficients de l'Islam, lesquels relèvent du *Rûḥ*, de l'« Esprit divin ».

11. Ou « Objet » et « Sujet ».

12. Comme Maïmonide l'imagine, en perdant de vue que ce n'est pas



L'esprit hindou, avec la pénétration et la souplesse qui lui sont propres, rend parfaitement compte des distinguos dont nous venons de parler mais la rançon en est ce qu'on appelle à tort ou à raison le « polythéisme » : à tort si l'on entend par là que le Principe suprême soit conçu comme multiple et à raison si l'on tient compte des cultes plus ou moins populaires, sans oublier les symbolismes mythologiques qui les inspirent.

L'hindouisme, dont le génie consiste à ne rien exclure, comporte également ce mode très particulier de religion qu'est la « gynécolâtrie » et cela non seulement du fait qu'il admet des déesses mais aussi et même surtout du fait qu'il pratique, dans l'un de ses secteurs, un monothéisme en mode féminin [13]. Spécifions que le fondement de tout « gynécothéisme » est la déiformité de l'être humain : si l'homme « est fait à l'image de Dieu » c'est que Dieu est à sa façon le prototype transcendant de l'homme ; or, qui dit homme dit également femme, puisque l'être humain comporte deux sexes et que, de toute évidence, la femme est non moins humaine que son partenaire masculin. L'anthropomorphisme religieux donne lieu à deux perspectives : ou bien on part de l'idée que l'homme — le mâle — représente la « totalité », qu'il inclut donc la femme, qui est « partie » — puisque bibliquement parlant Adam fut avant Ève — et alors la Divinité est conçue sous un aspect masculin, mais non forcément d'une manière ostentatoire ; ou bien on part de l'idée que la femme est « mère », donc « créatrice », et qu'en plus — ou plutôt *a priori* — elle manifeste l'Informel, l'Infini, le Mystère, et alors la Divinité est conçue sous un aspect féminin, ou plutôt sous son aspect de féminité. Cette seconde perspective est celle du shaktisme ; quant à la première, l'« androthéisme », c'est celle des trois religions sémitiques, avec une certaine exception pour le christianisme qui,

en tant qu'Absolu que Dieu rencontre le relatif ; la capacité divine de se projeter dans la relativité, ou au contraire d'anticiper celle-ci, étant un aspect de la divine Infinitude.

13. Ce culte — le shaktisme — se situe le plus souvent au sein du shivaïsme. La Déesse une et suprême est Durgâ, épouse de Shiva ; celui-ci devient secondaire à côté de la *Shakti* toute-puissante et omnisciente, un peu comme c'est le cas quand on compare les principes mâle et femelle respectivement à la lune et au soleil, conformément à la mystique de l'extinction dilatante dans l' « Éternel Féminin ».

sans accorder à la Sainte Vierge le culte de « latrie », lui accorde, et à elle seule, le culte d'« hyperdulie », ce qui pratiquement revient à une sorte de « divinisation » sinon « de droit » du moins « de fait » [14]. En terminologie hindoue, nous dirons que Marie est un *Avatâra* féminin au degré suprême, ce que prouvent ses qualités d'« Épouse du Saint-Esprit » et de « Corédemptrice », sans parler de l'épithète — somme toute problématique — de « Mère de Dieu » ; et comme l'indique également la pratique de l'Ave Maria, laquelle relève du culte du Logos et, par conséquent, du prolongement cosmique de l'Ordre divin.

Mais toutes ces démarcations ne sont pas seulement une question de perspective doctrinale, elles sont aussi affaire de sensibilité religieuse et sur ce plan nous ne discuterons pas le bien-fondé ou au contraire l'insuffisance de telle option ; si d'une part l'homme choisit son Dieu, d'autre part aussi Dieu choisit son homme.

14. Sauf dans l'évangélisme qui, sous ce rapport, revient à la perspective de l'Ancien Testament.

2. « NOTRE PÈRE QUI ÊTES AUX CIEUX »

Dans le monde sémitique monothéiste, le Christ fut le seul à nommer Dieu « mon Père ». Sans doute, il ne fut pas le premier à user de ce symbolisme de la paternité, dont nous trouvons en effet des exemples dans la Thora : « Je (Yahvé) serai pour lui un Père et il sera pour moi un fils » (II *Samuel* 7 : 14) ; « comme un Père prend pitié de ses enfants, ainsi Yahvé prend pitié de ceux qui le craignent » (*Psaume* 103 : 13) ; « c'est toi Yahvé qui es notre Père » (*Isaïe* 63 : 16) ; « et cependant, Yahvé, tu es notre Père ; nous sommes l'argile et toi tu es notre potier, nous sommes tous l'œuvre de tes mains » (*ibid.*, 64 : 7) ; « car Je (Yahvé) suis un Père pour Israël, et Ephraïm est mon premier-né » (*Jérémie* 31 : 9) ; « n'avons-nous pas tous un Père unique ? N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créés ? » (*Malachie* 2 : 10).

Ainsi la Thora [1] ; mais le Christ a fait de ce symbolisme une idée centrale et pour ainsi dire le Nom même de Dieu. En appelant Dieu « Père », le Christ rend témoignage du « Souverain Bien » : il se réfère, d'une part, à l'essentialité de la divine Bonté [2] et, d'autre part, à la réciprocité entre le Créateur et la créature « faite à son image » ; autrement dit le Christ accorde la priorité non à la divine Puissance et à l'aspect de Seigneurie mais au divin Amour et à l'aspect de Paternité, précisément. De ce fait, l'homme se présente non comme un simple esclave mais comme un enfant qui, vis-à-vis de son Père, a

1. On trouve la tournure « Notre Père » également dans le Talmud et dans la liturgie juive ; dans celle-ci, elle est utilisée dix fois par an et en connexion avec l'expression « Notre Roi ».

2. « En vérité, ma Miséricorde précède ma Colère », selon un *hadîth* ; ce qui indique que la Bonté relève de l'Essence. Et de même, selon le Coran : « Votre Seigneur s'est prescrit à lui-même la Miséricorde » (Sourate *Les Troupeaux*, 54).

les droits que celui-ci lui a octroyés et qui résultent du caractère d'« interlocuteur valable » et d'« image de Dieu ».

Dans le langage du Christ, il y a de toute évidence une distinction à faire entre « notre Père » et « mon Père » : le rapport de filiation est principiel et potentiel dans le premier cas, pleinement actuel et effectif dans le second. L'homme ordinaire est « enfant de Dieu » sous le rapport que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire du simple fait qu'il est homme et partant « interlocuteur » ; mais le Christ est « enfant » ou « fils de Dieu » sous un autre rapport — rapport qui se superpose au précédent ou qui est au précédent ce que, géométriquement parlant, la dimension verticale est à la dimension horizontale ou encore ce que la sphère est au cercle —, il est « enfant » ou « fils » par sa personnalité et non du simple fait qu'il appartient à l'espèce humaine non plus qu'en vertu d'une initiation ou d'une orientation spirituelle propres à actualiser une potentialité de *theosis.* Au demeurant, l'*Avatâra* est un phénomène cosmique qui implique par définition toute perfection spirituelle possible — en même temps que toute perfection physique — mais qu'aucune réalisation de la part d'un homme ordinaire ne saurait produire ; le *yogin,* le *sannyâsin,* le *jnânin* peut « réaliser » *Brahma,* mais il ne sera jamais Râmâ ou Krishna.

Nous voudrions ouvrir à cette occasion une parenthèse. D'une part, l'Évangile dit de la Sainte Vierge qu'elle est « pleine de grâce » et que « le Seigneur est avec toi » et que « désormais toutes les générations me diront bienheureuse »[3] ; d'autre part, le Christ a hérité de la Vierge toute sa nature humaine, au point de vue psychique aussi bien qu'au point de vue physique, si bien que son corps et son sang sacramentels sont au fond ceux de la Vierge. Or, une personne qui possède de telles prérogatives — au point d'être appelée « Mère de Dieu » — a nécessairement un caractère « avatârique », ce qu'exprime d'ailleurs théologiquement l'idée de l'« Immaculée Conception » ; aussi le culte de Marie n'est-il pas qu'une question de tradition, il résulte clairement de l'Écriture[4].

3. Le Coran dit de Marie : « En vérité, Dieu t'a choisie et t'a purifée, Il t'a choisie au-dessus de toutes les femmes du monde » (Sourate *La Famille de 'Imrân,* 42).

4. L'évangélisme ignore ce culte parce qu'il entend se concentrer sur le seul Christ-Sauveur et parce qu'il minimise la portée des passages que nous avons cités en se référant à d'autres passages, apparemment moins

La théologie a raison d'admettre qu'il y a en Jésus une nature humaine et une nature divine et que, sous un certain rapport, les deux natures s'unissent dans une seule personne, celle du Christ ; n'empêche que la distinction entre une « nature » — humaine ou divine, qui a sa volonté propre sans être une «personne » — et une « personne » — unique et indivisible, qui a deux volontés incommensurables et en principe éventuellement divergentes — risque fort de se réduire en dernière analyse à une question de terminologie. Que les écueils impliqués dans la définition de l'Homme-Dieu dépassent les ressources d'une pensée qui entend éviter tout malentendu à tout niveau, nous n'avons aucune peine à l'admettre ; et la même remarque vaut pour certaines « clauses » implicites — dogmatiquement sans doute inutilisables — de la théologie trinitaire.



Sans conteste possible, la notion chrétienne d' « enfant de Dieu » indique un élément d'ésotérisme qui s'affirme, non à l'égard de tout exotérisme puisqu'elle comporte elle-même une application exotérique, mais — au point de vue chrétien — à l'égard de l' « Ancienne Loi », laquelle semble être formaliste et dans une certaine mesure sociale plutôt qu'intrinsèquement morale ; c'est dire que la « Nouvelle Loi » représente à sa façon la perspective d' « intériorité », laquelle transcende celle des prescriptions et observances formelles tout en imposant à l'homme une ascèse ésotériquement plausible mais socialement irréaliste. Abstraction faite des prérogatives naturelles de la déiformité humaine, on peut dire que c'est par l'attitude spirituelle d'intériorité ou d'essentialité que le « serviteur » du « Seigneur » devient effectivement l' « enfant » du « Père », ce que — en tant qu'être humain — il était potentiellement ou virtuellement.

Précisons ici les points suivants : les prescriptions alimentaires ou les interdictions concernant le Sabbat sont incontestablement des règles extérieures ; par leur nature et par leur quantité, elles constituent un « formalisme objectif » — voulu de Dieu en vue de certains tempéraments — mais non forcé-

favorables à Marie. L'*upâya*, le « moyen salvateur », ne se conforme pas toujours aux faits historiques — il s'en faut de beaucoup — comme le prouvent bien des divergences religieuses.

ment un « formalisme subjectif » ; celui-ci étant la quasi-réduction humaine de la religion à ces observances. Quoi qu'il en soit, le Commandement suprême — en Israël comme partout ailleurs — est l'amour de Dieu ; cet amour peut exiger que nous ayons toujours conscience des sous-entendus profonds de telles prescriptions, comme il peut n'exiger que le zèle dans l'obéissance à la Loi ; mais ni notre compréhension ni notre zèle ne confèrent un caractère d'intériorité aux prescriptions qui par leur nature sont externes. Aussi l'ésotérisme, dans le monde hindou surtout, est-il pleinement conscient du caractère relatif et conditionnel des règles de comportement ; nier ce caractère, c'est précisément du « formalisme subjectif » [5].

Le Juif est enfant de Dieu en raison de l'Élection d'Israël ; le Chrétien, en raison de la Rédemption. Le Juif se sent enfant de Dieu par rapport aux « païens » tandis que le Chrétien se sent tel même à l'égard des Juifs dont la perspective lui apparaît comme « extérieure », voire « charnelle ». Quant à l'Islam, il n'a pas la notion du « Dieu-Père » ni par conséquent celle de l'« enfant », mais il a celle de l'« Ami » *(Walî)*. Celle-ci s'applique à la fois à Dieu et à l'homme : à Dieu qui « porte secours » et aux saints qui « aident » Dieu ; mais l'Islam ne renonce pas pour autant à la notion de l'« esclave » puisqu'elle équivaut pour lui à celle de « créature ». Du reste, la primauté accordée à l'idée de « Seigneur » — et à l'idée complémentaire de « serviteur » — a aussi ses mérites, par la force des choses ; il en résulte une profonde résignation à la « Volonté de Dieu », une résignation qui refuse de demander à Dieu pourquoi il permet telle épreuve ou n'accorde pas telle faveur et qui combine sagement le besoin de causalité avec le sens des proportions [6].



« Notre Père qui êtes aux cieux » : la précision « aux cieux » indique la transcendance par rapport à l'état terrestre envi-

5. Une pratique peut être dite « formaliste » non parce qu'elle se fonde sur une forme — sans quoi toute pratique spirituelle relèverait du formalisme — mais parce que son objet immédiat est d'ordre extérieur, donc *a fortiori* formel.

6. Si le complément humain du « Seigneur » *(Rabb)* est logiquement le « serviteur » ou l' « esclave » *(abd)*, le complément d'*Allâh* en soi — et celui-ci se présente *a priori* comme le « Clément » *(Raḥmân)* et le « Miséricordieux » *(Raḥîm)* — sera plutôt l'homme en tant que « vicaire sur la terre » *(khalîfah fîl-ardh)*.

sagé, tout d'abord au point de vue objectif et macrocosmique et, ensuite, au point de vue subjectif et microcosmique. En effet, la « terre » ou le « monde » peut être notre âme individuelle et plus ou moins sensorielle aussi bien que l'ambiance dans laquelle nous vivons et qui nous détermine, de même que les « cieux » peuvent être nos virtualités spirituelles aussi bien que les mondes paradisiaques ; car « le royaume de Dieu est au-dedans de vous ».

« Que votre nom soit sanctifié » : ce verbe « sanctifier » est presque synonyme d'« adorer » et par conséquent de « prier » ou d'« invoquer ». Adorer Dieu, c'est avoir conscience de sa transcendance — donc de son absolue primauté sur le plan humain — et avoir cette conscience c'est toujours penser à lui, conformément à la parabole du juge inique et à l'injonction de l'Épître[7]. Et ceci est crucial : « Pour toi, quand tu pries, entre dans ta chambre et, ta porte fermée, prie ton Père qui est dans le secret » ; selon les hésychastes, cette chambre est le cœur dont il faut fermer la porte donnant sur le monde, ce qui est bien caractéristique du message chrétien. Message d'intériorité contemplative et d'amour sacrificiel précisément ; l'intériorité étant comme la conséquence, ésotérique à divers degrés, de la perspective d'amour[8].

« Que votre règne arrive » : si la sanctification du divin Nom se rapporte à la prière de l'homme, l'arrivée du divin Règne se rapportera à la réponse de Dieu ; ce que nous pouvons paraphraser ainsi : « Que votre Nom soit saintement prononcé, afin que votre Grâce descende sur nous ». On pourrait dire également que la première des deux sentences se réfère à la transcendance et la seconde à l'immanence ; en effet, le « royaume de Dieu » étant « au-dedans de vous », notre premier souci devra être de l'atteindre là où il nous est le plus immédiatement accessible car, outre qu'il nous est impossible de le réaliser *hic et nunc* dans le monde extérieur, toute œuvre valable et sainte doit commencer en nous-mêmes, indépendamment du résultat extérieur. Et ce n'est point par hasard que la sentence du Règne vient après celle de la sanctification du Nom ;

7. « Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit, alors qu'il se montre patient à leur sujet ! Je vous dis qu'il leur fera justice promptement. » (*Luc* 18 : 7, 8) — « Priez sans cesse *(sine intermissione)* » (*Thess.* 5 : 17).

8. L'injonction de ne pas « prononcer des paroles vaines » renforce encore cette analogie ; les « paroles vaines » ou « multiples » indiquent l'extériorité, laquelle peut d'ailleurs s'interpréter à différents niveaux.

la dimenson unitive présuppose en effet la dimension dévotionnelle ; le mystère de transcendance doit précéder et introduire celui d'immanence.



Cette confrontation des rapports de transcendance et d'immanence nous incite à préciser un point métaphysiquement crucial. Dieu est un et il en résulte que le Transcendant comporte une dimension d'immanence, comme l'Immanent comporte une dimension de transcendance. D'une part, la Présence divine au fond du cœur sanctifié, ou dans le pur intellect, ne perd pas sa transcendance du fait de son immanence, car le moi ne s'identifie pas *tale quale* au Soi ; d'autre part, la transcendance du Principe créateur n'empêche pas l'immanence objective et « existenciante » de ce même Principe dans la création. En d'autres termes : qui dit transcendance dit tout d'abord macrocosme et qui dit immanence dit *a priori* microcosme ; pourtant l'un des pôles englobe toujours l'autre, comme le montre graphiquement le symbole extrême-oriental du *yin-yang*, dont nous ne nous lassons pas d'invoquer le témoignage dans nos exposés doctrinaux.

D'une part, point de transcendance sans immanence ; car la perception même de la transcendance implique l'immanence en ce sens que le sujet connaissant doit d'une certaine manière se trouver au niveau de l'objet connu : on ne peut connaître la vérité divine que « par le Saint-Esprit » et celui-ci est immanent à l'Intellect[9] sans quoi l'homme ne serait pas « fait à l'image de Dieu ». D'autre part, point d'immanence sans transcendance étant donné que la continuité ontologique, et en principe mystique, entre la Divinité immanente et la conscience individuelle n'exclut nullement la discontinuité entre ces deux pôles à vrai dire incommensurables ; ce que nous pourrions exprimer également en spécifiant que l'union va de Dieu à l'homme mais non de l'homme à Dieu. A l'homme se rapporte, géométriquement parlant, la perspective des cercles concentriques, lesquels symbolisent les modes hiérarchisés de sa conformation au Centre ; à Dieu, par contre, se rapporte l'image des rayons, lesquels projettent le Centre en direction de notre vide en nous réintégrant par là même dans sa Plénitude.

9. Comme l'a fait remarquer Maître Eckhart, qui n'avait pas peur des mots, pour dire le moins.

*
**

Mais revenons, après cette parenthèse, à l'idée du divin « Père ». Ce terme, avons-nous dit, a un sens différent suivant qu'il se rapporte à l'homme comme tel ou au seul Christ ; mais il a également un sens différent suivant qu'il est conçu « verticalement » ou « horizontalement », c'est-à-dire suivant qu'il se rapporte soit au « Sur-Être » soit à l'Être. Dans le premier cas, le « Père » est le pur Absolu et rien ne peut lui être associé ; les deux autres « Personnes » appartiennent déjà à la Relativité dont elles représentent le sommet ; loin d'appartenir au monde manifesté, elles constituent, ensemble avec l'Absolu pur et simple, ce que nous pouvons appeler l' « Ordre divin ». Dans le second cas — et c'est celui-ci que la théologie dogmatique a retenu en fin de compte —, le « Père » se situe au même niveau de réalité ontologique que les deux autres hypostases ; d'où la Trinité « Puissance », « Sagesse », « Amour », si l'on veut l'exprimer ainsi [10]. Cette Trinité ontologique et « horizontale » ne coïncide sans doute pas avec le « pur Absolu » mais elle n'en est pas moins absolue au point de vue des créatures ; aussi l'homme, dans sa prière, ne doit-il pas se préoccuper des « degrés de réalité » que comporte l'Ordre principiel, sous peine de parler dans le vide.

On pourrait nous objecter que la religion n'a pas à inclure l'idée du « Sur-Être » du moment qu'elle vise au salut des âmes et non à la connaissance métaphysique ; il est vrai que, sous le rapport de sa fonction salvatrice, la religion peut se passer d'une telle idée mais sous un autre rapport, celui de sa revendication d'absoluité, elle doit l'inclure, sous peine de tromper — ou d'exclure — certaines âmes ou certaines intelligences. On est donc en droit de penser que le mot « Père » exprime tout ce qu'il est susceptible d'exprimer, à tous les degrés de doctrine et d'entendement ; et c'est précisément le cumul de perspectives inégales — cumul inévitable puisque la religion doit tout contenir sans pour autant devoir renoncer à sa fonction spécifique — c'est ce cumul, disons-nous, qui explique les quelques impasses de la théologie dogmatique et le recours à cette fin de non-recevoir qu'est la notion de mystère.

10. En termes védantins la Trinité « verticale » correspond à *Brahma, Ishvara, Buddhi* et la Trinité « horizontale » — laquelle se retrouve dans chacun de ces termes — à *Sat, Chit, Ânanda.*

3. DAVID, SHANKARA, HÔNEN

David, Shankarâchârya et Hônen sont des personnalités spirituelles bien différentes à maints égards, mais ils ont ceci en commun qu'ils représentent chacun un mode de spiritualité tout à fait fondamental et qu'ils le représentent d'une façon parfaite, insurpassable et percutante.

David est la grande personnification de la prière, du discours adressé du fond du cœur à la Personne divine. Il incarne ainsi tout le génie d'Israël, tout le grand message sémitique, qui est celui de la foi ; donc tout le mystère de l'homme debout devant son Dieu et n'ayant rien à offrir que son âme mais offrant celle-ci en entier, sans réticence ni réserve. *De profundis clamavi ad Te Domine* ; la créature qui est debout ainsi devant son Créateur sait bien ce que c'est que d'être homme et ce que c'est que de vivre en ce bas monde. David représente l'homme de bien aux prises avec les puissances du mal, mais invincible parce qu'il est homme de Dieu.

C'est ainsi que David, dans ses Psaumes, étale devant nous tous les trésors du dialogue entre la créature et le Créateur. Tout s'y manifeste : la détresse, la confiance, la résignation, la certitude, la gratitude ; et tout se combine et devient un chant à la gloire du Souverain Bien. On comprend sans peine pourquoi Jésus est « fils de David » et pourquoi — par voie de conséquence — Marie peut être dite « fille » du Roi-Prophète[1], indépendamment du fait qu'elle est sa descendante selon la chair.

Être Prophète, c'est ouvrir une voie ; David, par ses Psaumes, a ouvert celle de la prière, bien qu'il n'ait certes pas été le premier à savoir prier. Métaphysiquement parlant, il a manifesté en mode concret et humain — non en mode abstrait et

1. Ce dont témoigne le *Magnificat*, qui est tout à fait dans la ligne des Psaumes.

doctrinal — la réciprocité entre *Mâyâ* et *Âtmâ* ; il a pour ainsi dire incarné — et ce fut la raison d'être de son avènement — tout le jeu varié et paradoxal entre la Contingence et l'Absolu et sous ce rapport, il a même ouvert indirectement un chemin vers la gnose. Mais il reste toujours homme et, par conséquent, ne cherche pas à s'éloigner du point de vue humain ; ce dont témoigne notamment le Psaume 139 : 1-6 : « Seigneur, Tu me sondes et me connais ; que je me lève ou m'assoie, Tu le sais ; Tu perces de loin mes pensées... ». Et plus loin : « La parole n'est pas encore sur ma langue, et voici, Seigneur, Tu la sais tout entière ; derrière et devant Tu m'enserres, Tu as mis sur moi ta main. Prodige de savoir qui me dépasse, hauteur où je ne puis atteindre. »

Indépendamment du fait qu'étant inspirés par l'Esprit divin ils doivent contenir implicitement toute sagesse[2], les Psaumes ne manquent pas de passages susceptibles de véhiculer directement des significations ésotériques. C'est ainsi que le premier de tous parle de celui qui « se plaît dans la Loi du Seigneur et murmure sa Loi jour et nuit ». La Loi du Seigneur est, d'une part, la Révélation et, d'autre part, la Volonté de Dieu ; « murmurer » signifie ici « méditer », il s'agit donc d'une contemplation et non d'un cri de l'âme. En outre, cette contemplation méditative comporte deux modes ou deux degrés : le « jour » et la « nuit » ; le premier mode concernant la vérité littérale et immédiate et le second, la vérité ésotérique. « Le Seigneur connaît la voie du juste ; mais la voie des impies va vers la perdition » car il n'y a de stabilité, de paix et de vie que du côté de l'Immuable. Et le quatrième Psaume nous parle ainsi : « Sachez donc que le Seigneur distingue celui qui lui est fidèle ; le Seigneur écoute, quand je l'invoque ». Cette invocation, en effet, est l'essence même de l'âme du juste, à quelque degré que nous envisagions l'oraison du cœur.



Abstraction faite des allusions ésotériques nécessairement contenues dans les Psaumes, on pourrait dire aussi, en se plaçant à un autre point de vue, que c'est Salomon qui représente

2. Nous ne croyons cependant pas qu'on puisse tirer « de n'importe quel mot n'importe quel sens », car l'herméneutique a ses lois comme tout autre science, mais c'est un fait que ces règles ont trop souvent été perdues de vue.

plus directement l'ésotérisme ; ainsi David et Salomon apparaissent-ils comme deux pôles inséparables ou comme les deux faces d'une seule et même Révélation.

David est le bâtisseur de Jérusalem ; il représente, pour Israël, le passage du nomadisme au sédentarisme. Salomon, lui, est le bâtisseur du Temple ; de David vient le corps, de Salomon le cœur [3]. Salomon fit bâtir également des sanctuaires pour des divinités étrangères ; par cet universalisme il entra en conflit non avec la Vérité informelle mais avec la forme sinaïtique, mosaïque, israélite, de cette Vérité. Au demeurant, nous pouvons considérer les trois Livres de Salomon comme une montée spirituelle, le Cantique des Cantiques étant, de l'avis même des kabbalistes, le sommet ou le cœur — ou le vin, au sens initiatique de ce mot.

En ce qui concerne le problème de la formulation doctrinale, il convient de ne pas perdre de vue que pour les Sémites, avant leurs contacts avec les Grecs, la métaphysique relevait dans une large mesure de l'inexprimable ; or, ne pas savoir exprimer une chose — ne pas savoir qu'on peut l'exprimer ou éventuellement ne pas vouloir l'exprimer — n'est nullement ne pas la concevoir. Et cela d'autant moins qu'au sein de la perspective de transcendance l'accent est mis sur la crainte de Dieu, d'où l'interdiction de prononcer le suprême Nom ; d'où, aussi la réticence à articuler les mystères divins.



Chez Shrî Shankarâchârya la distinction entre *Âtmâ* et *Mâyâ* n'apparaît pas comme un mystère que l'on dégage « en dernière analyse » ; elle s'exprime d'emblée sans voile, c'est-à-dire qu'elle constitue le message même. Quant au voile, à l'exotérisme, au légalisme, Shankara l'abandonne à d'autres.

Comme les Rois inspirés du monde biblique, Shankara est Prophète mais non Fondateur de religion ; son message suppose un cadre préexistant. Ce n'est pas à dire que son message ne soit que partiel ; s'il peut avoir cette apparence par rapport au système hindou envisagé dans sa totalité, c'est au même titre que géométriquement parlant, le point n'englobe pas la périphérie ; mais ce ne saurait être un manque pour le point, qui

3. David avait cependant choisi le Mont Sion — en quelque sorte en remplacement du Mont Sinaï — comme siège de l'Arche d'Alliance ; Salomon la plaça dans le Saint des Saints.

est parfait et peut se suffire à lui-même. Au demeurant, la Providence a prévu pour Shankara un complément quasi exotérique, à savoir Râmânuja, le grand porte-parole du monothéisme vichnouïte : adversaire convaincu du métathéisme shankarien et shivaïte mais toléré par l'école shankarienne à titre d'étape élémentaire. Même au sein de l'*Advaïta-Vedânta* il est tenu compte de la nécessité d'un culte ; les disciples de Shankara, en effet, ne se privent pas d'adorer et d'invoquer des divinités car ils savent qu'ils sont des hommes et qu'il convient de mettre chaque chose à sa place. On ne peut dépasser *Mâyâ* sans la grâce d'une divinité qui s'y trouve incluse ; qui est certes *Âtmâ*, mais en *Mâyâ* comme nous. Le contact entre l'homme et Dieu présuppose un plan commun.

On pourrait parler de « miracle shankarien », car ce phénomène intellectuel est quasi unique par son caractère à la fois direct, rigoureux, explicite et intégral ; de même que les Sémites, par leurs Prophètes, ont apporté au monde le grand message de la Foi, de même les Aryens — par Shankara, et d'une certaine façon aussi par les Grecs — lui ont apporté le grand message de l'Intellection. Ce n'est pas à dire, de toute évidence, que Shankara fut le premier dans l'Inde à parler de ce mystère ; celui-ci se trouve formulé dans les Upanishads et ensuite par le grand commentateur Bâdarâyana, mais Shankara en offre une cristallisation particulièrement précise, complète et unique par sa perfection et sa fécondité.

Tout le message des Upanishads, des *Brahma-Sûtras* de Bâdarâyana et finalement de Shankara se laisse condenser dans les paroles suivantes : « *Brahma* seul est réel ; le monde est illusion : *Mâyâ* ; l'âme n'est rien d'autre que *Brahma* ».



Quelques érudits ont conclu, fort improprement, que l'advaïtisme shankarien — le « non-dualisme » — provient en fin de compte de Nâgârjuna, donc du bouddhisme mahâyânique, lequel est ce que Shankara condamne le plus implacablement. La raison de cette fausse assimilation est qu'il y a un certain parallélisme entre l'advaïtisme et la perspective nâgârjunienne en ce sens que les deux représentent un immanentisme métathéiste, mais les points de départ sont totalement différents. Sans doute, le *Nirvâna* bouddhique n'est pas autre chose que le Soi : *Âtmâ* ; mais, alors que pour les Hindous le point de départ est ce reflet du Soi qu'est le moi, pour les Bouddhistes au contraire le point de départ est entièrement

négatif et d'ailleurs purement empirique : c'est le *Samsâra* en tant que monde de la souffrance, et ce monde n'est qu'un « vide », *shûnya*, qu'il ne vaut pas la peine de chercher à s'expliquer. Les Bouddhistes nient l'existence concrète de l'âme et par conséquent aussi celle du Soi — ils conçoivent en mode négatif ce que les Hindous conçoivent en mode positif — ; les Hindous, de leur côté, ne rejettent pas moins catégoriquement ce négativisme des Bouddhistes, lequel leur apparaît comme une négation du Réel même.

On pourrait néanmoins se demander ici — et nous ne pouvons éviter cette parenthèse doctrinalement importante — pourquoi un esprit comme Shankara « s'est laissé aller » — comme quelqu'un l'a prétendu — à invectiver la personne même du Bouddha. Or, il est exclu qu'un Shankara se soit laissé aller ; en fait, il a exercé dans ce cas une fonction que nous appellerons « interprétation symboliste auto-défensive » ; nous en rencontrons des exemples dans les Écritures sacrées elles-mêmes. Shankara avait pour mission non seulement de formuler l'*Advaïta-Vedânta* mais aussi de protéger contre l'envahissement bouddhiste le milieu vital de cette doctrine ; mais il ne pouvait avoir pour mission de rendre compte de la validité intrinsèque du Bouddhisme, laquelle ne concernait pas le monde hindou. Si la mission de Shankara avait été de rendre compte de l'universalité traditionnelle et, partant, de la validité de toutes les formes de révélation et de spiritualité, on pourrait dire qu'il a fait fausse route en jugeant le bouddhisme et le Bouddha Shâkyamuni ; mais, encore une fois, la mission de Shankara fut tout intrinsèque — non extrinsèque comme l'eût été une étude des diverses formes traditionnelles —, il pouvait par conséquent ignorer et vouloir ignorer la valeur éventuelle des traditions étrangères ; il ne faisait pas de la « science des religions » *(Religionswissenschaft).*

Sur le plan de la métaphysique en tant que telle — et c'est cela seul qui importe en dernière analyse — Shankara fut l'une des autorités les plus éminentes qui aient jamais existé sur terre ; son envergure fut de l'ordre « prophétique », nous l'avons dit, ce qui signifie qu'il fut aussi infaillible que les Upanishads. L'œuvre doctrinale et institutionnelle de Shankara marqua l'inauguration d'un millénaire de floraison intellectuelle et spirituelle[4] : qui dit sagesse hindoue dit Shankara.

4. Car il ne se bornait pas à écrire des traités, il fonda aussi des centres spirituels dont l'influence fut immense et qui existent encore de nos jours.

*
**

Comme Shankara, Hônen Shônin ne fut pas le fondateur de la perspective qu'il personnifia mais il en fut le représentant le plus explicite et le plus percutant et c'est ce qui nous permet précisément de dire qu'il fut la personnification de son message. Sans doute — au point de vue de la phénoménologie « avatârique » — ne se situe-t-il pas au même niveau que David, Salomon ou Shankara ; l'équivalent bouddhique de ceux-ci serait plutôt Nâgârjuna, le grand porte-parole du *Mahâyâna* originel. Mais Nâgârjuna — bien qu'il ait représenté éminemment la branche invocatoire du *Mahâyâna* et qu'il soit considéré comme le premier patriarche de cette école [5] — ne fut guère explicite sous le rapport dont il s'agit ; il fallait par la suite exposer en détail cette doctrine particulière, et c'est ce que firent les autres patriarches du bouddhisme dit « dévotionnel ». Hônen fut le septième et dernier, ses prédécesseurs — après l'Indien Vasubandhu — furent des Chinois, puis un Japonais [6].

Si David incarne la rencontre avec Dieu et la Prière et Shankara la Vérité métaphysique, l'Intellection et la Méditation, Hônen de son côté sera comme l'incarnation de la Foi et de l'Invocation ; sa perspective et sa méthode coïncident pour l'essentiel avec la voie du « Pèlerin russe » et avec le *japa-yoga* hindou, aussi avec la *prapatti* — la confiance salvatrice — des vichnouïtes. C'est dire que c'est la voie de la facilité et de la Grâce ; nous entendons ici le mot « facilité » non dans un sens péjoratif mais en ce sens que le moyen de cette voie est techniquement facile. La Grâce est conditionnellement acquise ; mais la persévérance concrète est *de facto* difficile car elle engage en fin de compte tout ce que nous sommes ; l'homme ne supporte à la longue le « climat divin » qu'à condition de mourir doucement au monde et à soi-même. En fait, aucune voie, si elle est réellement spirituelle, ne saurait être « facile » au sens vulgaire du mot.

5. Fondée sur le culte du Bouddha Amitâbha, grande manifestation de la Miséricorde salvatrice.

6. A savoir Tan-Luan, Tao-Cho, Shan-Tao et Genshin. D'éminents précurseurs japonais non comptés avec les patriarches furent Kuya et Ryônin.



L'idée fondamentale de la voie d'*Amitâbha* (*Amida* en japonais) coïncide en substance avec cette parole du Christ : « Pour les hommes [c'est] impossible mais non pour Dieu car tout est possible pour Dieu » (*Marc*, X, 27). C'est là la perspective bouddhique du « pouvoir de l'autre » (*tariki* en japonais), non du « pouvoir de soi-même » *(jiriki)* ; c'est-à-dire que l'homme adopte une attitude de foi « qui déplace les montagnes » combinée avec un support divin et sacramentel qui, lui, opère au fond la salvation. Il y a quelque chose d'analogue dans le cas de la communion chrétienne, laquelle communique en effet une grâce incommensurable sans que l'homme y soit pour quoi que ce soit, sauf sous le rapport de la réceptivité, laquelle a évidemment ses exigences.

Mais l'alternative abrupte entre « voie du mérite » et « voie de la grâce » — car c'est cela que signifie le distinguo, dans le bouddhisme japonais, entre les principes *jiriki* et *tariki* — cette alternative, pensons-nous, est plus théorique que pratique ; dans la réalité concrète, il y a plutôt équilibre entre les deux procédés, en sorte que le distinguo évoque le symbole extrême-oriental du *yin-yang*, composé, on le sait, d'une moitié blanche portant un point noir, et d'une moitié noire portant un point blanc ; c'est l'image même de la complémentarité harmonieuse[7]. Shinran, disciple de Hônen, entendait mettre l'accent sur le seul « pouvoir de l'autre », ce qui à un certain point de vue mystique peut se défendre à condition qu'on ne reproche pas à Hônen de s'être arrêté à mi-chemin et d'avoir maintenu à tort un élément de « pouvoir de soi-même » ; car, comme l'initiative et l'activité sont naturelles à l'homme, nous ne voyons pas quel avantage il y aurait à l'en priver. La foi, nous semble-t-il, est beaucoup plus facile à réaliser si on laisse à l'homme la joie d'y collaborer ; il y a en effet dans notre activité personnelle un critère de réalité concrète et une garantie d'efficacité, alors que la seule foi — en tant que condition du salut — ne s'appuie sur rien qui nous appartienne et que nous puissions contrôler. Hônen savait aussi bien que Shinran que la cause de

7. Par exemple, l'homme porte en son âme un élément féminin et la femme un élément masculin ; et il en est nécessairement ainsi, non seulement parce que toute personne a deux parents, mais aussi parce que chaque sexe appartient au seul et même genre humain.

la salvation n'est pas dans notre œuvre mais dans la grâce d'Amida ; mais nous devons bien nous ouvrir d'une façon quelconque à cette grâce sans quoi il suffirait d'exister pour être sauvé.

Le grand message sémitique, avons-nous dit en parlant de David, est celui de la foi ; le fait que le bouddhisme dévotionnel se fonde sur la foi salvatrice pourrait faire penser qu'il s'agit dans les deux cas de la même attitude et du même mystère et que par conséquent les deux positions traditionnelles coïncident. Or, outre que l'élément de foi existe nécessairement dans toute religion, il y a ici un distinguo à faire : la foi sémitique ou « abrahamienne » est l'acceptation fervente de l'Invisible tout-puissant et par conséquent la soumission à sa Loi tandis que la foi amidiste est la confiance dans la Volonté salvatrice de tel Bouddha, confiance liée à une pratique particulière bien définie, à savoir l'invocation *Namomitâbhaya Buddhaya* ; ou *Namu Amida Butsu*[8].



Voie de Prière toute humaine, voie de Discernement métaphysique, voie de Confiance salvatrice : les trois voies peuvent se combiner parce que l'homme possède plusieurs cordes en son âme, autrement dit parce que la subjectivité humaine comporte des secteurs différents. Il est vrai que la Prière et la Confiance appartiennent au même secteur ; mais il n'en va pas de même du Discernement métaphysique dont le sujet est non l'âme sensible mais la pure intelligence, ce qui — loin de créer un antagonisme — permet la simultanéité d'approches parallèles. La preuve en est la piété toute lyrique d'un Shankara, ses hymnes et invocations aux aspects féminin aussi bien que masculin de la Divinité transcendante et immanente, au Soi *a priori* infiniment « autre » mais en réalité infiniment « nous-mêmes ».

8. « Salut au Bouddha *Amitâbha* ». La seconde des deux formules citées est l'adaptation japonaise de la formule sanskrite.

4. CLEFS FONDAMENTALES

Méditation, concentration, prière : ces trois mots résument la vie spirituelle et en indiquent les principaux modes. La méditation, au point de vue où nous nous plaçons, est une activité de l'intelligence en vue de la compréhension des vérités universelles ; la concentration, de son côté, est une activité de la volonté en vue de l'assimilation pour ainsi dire existentielle de ces vérités ou réalités ; la prière, enfin, est une activité de l'âme à l'égard de Dieu.

Vérités universelles, avons-nous dit ; nous entendons par là les principes qui déterminent tout ce qui est. La première fonction de l'intelligence, sous le rapport envisagé, est la distinction entre l'Absolu et le Relatif ; la seconde fonction sera, d'une part, la perception intellectuelle de la Relativité en tant que celle-ci semble entrer dans le domaine de l'Absolu [1] et, d'autre part, la perception de l'Absolu en tant qu'il se reflète dans le Relatif.

Spécifions une fois de plus — puisque le contexte l'exige — que le « pur Absolu » est « l'Essence des Essences » ou le Sur-Être ; quant au Relatif, il englobe l'Être et le reflet central de celui-ci dans le monde, puis le monde en soi ; l'Être — ou le Dieu personnel et créateur — étant l' « Absolu relatif », si l'on peut dire faute d'un terme moins problématique.

Nous pouvons distinguer ainsi dans l'Univers total quatre degrés : le Sur-Être, l'Être-Dieu, le Ciel et la Terre, ce dernier terme désignant symboliquement et globalement tout ce qui se trouve au-dessous du Sommet céleste. Ou encore : l'ensemble

1. Ou en tant qu'elle surgit mystérieusement au sein de ce qui, vu à partir de la contingence ou de la manifestation, est toujours l'Absolu ; paradoxe qui est explicable en dépit de la lourdeur du langage, mais qui ne s'explique pas en quelques mots.

du Sur-Être et de l'Être — si l'on peut dire — constitue le divin Principe ; le Ciel et la Terre enfin constituent la Manifestation universelle — le Ciel pouvant être conçu comme englobant l'Être et le Sur-Être, ce que suggère l'expression : « Notre Père qui êtes aux cieux ».

Mais l'Univers total ne comporte pas seulement des degrés, il comporte également des modes ; les premiers sont disposés en ordre « vertical », tandis que les seconds sont en ordre « horizontal » et se situent de la façon appropriée sur chacun des quatre degrés. Il y a tout d'abord une dualité : un pôle « actif » et divinement « masculin » et un pôle « passif » et divinement « féminin »[2] ; vient ensuite une trinité : la Puissance, la Conscience et la Félicité[3]. Enfin, nous discernerons une quaternité : la Rigueur et la Douceur, l'Activité et la Passivité ; en d'autres termes, la Pureté ou le Sacrifice, la Bonté ou la Vie, la Force ou la Lumière — l'Acte victorieux —, la Beauté ou la Paix ; c'est là l'origine de toutes les Qualités divines et cosmiques[4].



Après la méditation, qui relève de la Vérité et de l'intelligence, vient la concentration, qui relève de la Voie et de la volonté ; il n'y a pas de Vérité qui ne se prolonge dans la Voie et il n'y a pas d'intelligence qui ne se prolonge dans la volonté ; c'est ce qu'exigent l'authenticité et la totalité des valeurs dont il s'agit.

La concentration en soi — donc abstraction faite de ses contenus possibles — se réfère en dernière analyse à la « déiformité » des plans constitutifs du microcosme humain : l'homme est comme un arbre dont la racine est le « cœur » et dont la couronne est le « front ». Or l'espace mental — la substance ou

2. *Purusha* et *Prakriti*, sur le plan de l'Être, *Ishwara* ; mais ces pôles se reflètent aussi sur les autres plans, à commencer par le suprême *Paramâtmâ* dans lequel ils sont nécessairement enracinés.

3. *Sat*, *Chit*, *Ânanda*, lesquels s'insèrent en toute existence, bien qu'en langage védantin ces termes ne désignent que les « dimensions » d'*Âtmâ* en soi.

4. La mythologie hindoue, comme toute autre mythologie, désigne ces Qualités-Racines par les noms de nombreuses divinités ; la quaternité étant d'ailleurs l'ouverture vers la différenciation indéfinie. Chez les Indiens d'Amérique les quatre Qualités universelles se manifestent mythiquement par les points cardinaux.

l'énergie qui contient ou produit la pensée — est en lui-même une conscience du Réel divin ; l'esprit vidé de toute coagulation « pense Dieu » par sa substance même, dans le « saint silence » ; l'homme étant « fait à l'image de Dieu ».

De même pour la substance corporelle — ou plus précisément pour notre conscience de cette substance — actualisée dans une parfaite immobilité : dès que nous ne faisons qu' « exister », nous nous identifions virtuellement à l'Être, au-delà de toutes les coagulations cosmiques. Parallèlement à la conscience corporelle, il y a la conscience vitale, énergétique, bref la vie, le mouvement, lesquels peuvent véhiculer — les danses sacrées en témoignent — notre participation aux rythmes cosmiques et à la vie universelle, à tous les degrés qui nous sont accessibles de par notre nature et de par la Grâce.

Reste, dans le microcosme humain, la conscience du moi : celle-ci — le « cœur » — peut être également le véhicule d'un « souvenir de Dieu » existentiel sur la base de conditions intellectuelles, rituelles et morales qui garantissent la légitimité et l'efficacité de cette alchimie. Quoi qu'il en soit les analogies psychosomatiques que nous venons d'évoquer comportent des enseignements qui concernent tout homme : tout homme doit, par amour de Dieu, tendre à « être ce qu'il est », à se dégager des superstructures factices qui le défigurent et qui ne sont autres que les traces de la chute, à redevenir un arbre dont la racine soit faite de certitude libératrice et dont la couronne soit faite de sérénité béatifique. La nature humaine est prédisposée à la connaissance unitive de son Modèle divin ; *amore e'l cuor gentil sono una cosa.*

Il nous faut envisager maintenant un autre aspect de la question, celui des contenus-symboles. L'activité mentale est capable non de pensée seulement mais aussi d'imagination, donc de visualisation d'une forme symbolique ; de même, l'esprit est sensible non à des concepts seulement mais aussi à des sons évocatoires, des symboles sonores ; de même, encore, le corps est capable non seulement de mouvements nécessaires ou utiles mais aussi de gestes-symboles. Tout ceci entre dans une alchimie psychosomatique dont les spiritualités d'Orient nous offrent maints exemples et dont les liturgies chrétiennes offrent des échos. L'image s'adresse *a priori* au mental, elle relève donc de la région frontale ; le son est en connexion avec notre centre, le cœur ; et le mouvement-symbole, de toute évidence, concerne le corps. Et ceci est en rapport, d'une part,

avec le caractère déiforme des plans constitutifs du microcosme et, d'autre part, avec l'alchimie des symboles existentiels — non discursifs — des formes, des sons et des gestes.

C'est là l'alchimie de la participation existentielle à la vie de l'esprit ; l'espace mental y participe par l'image, la racine-cœur par le son et le corps — projection ou extension des deux pôles — soit par l'immobilité et le geste statique, soit par le rythme et le geste agi ; et nous pensons ici à des attitudes élémentaires aussi bien qu'à des opérations rituelles conscientes de leur nature profonde[5]. Il va de soi que tout ceci trouve son application dans les diverses formes de l'art sacré ou de l'artisanat traditionnel et parfois même de l'art profane légitime.



L'homme possède une âme, et avoir une âme c'est prier. Comme l'âme elle-même, la prière comporte des modes et chaque mode contient une vertu ; prier, c'est actualiser une vertu et c'est en même temps en semer le germe. Il y a tout d'abord la résignation à la Volonté de Dieu : l'acceptation du destin dans la mesure où nous ne pouvons ni ne devons le changer ; cette attitude doit devenir notre seconde nature, étant donné qu'il y a toujours quelque chose à quoi nous ne pouvons échapper. Corrélativement à cette attitude ou à cette vertu, il y a l'attitude compensatoire de confiance : quiconque met sa confiance en Dieu tout en se conformant aux exigences divines, Dieu est tout disposé à lui venir en aide ; mais ce que nous attendons du Ciel, nous devons l'offrir aux autres : qui désire pour soi la miséricorde doit être miséricordieux.

Une autre attitude compensatoire par rapport à la résignation est la demande de secours : nous avons essentiellement le droit, sur la base de notre acceptation du destin, de demander à Dieu tel bien ou telle faveur ; mais il va de soi que nous ne pouvons rien demander au Ciel si nous n'avons pas de gratitude. Or, être reconnaissant c'est être conscient de tous les biens que le Ciel nous a donnés ; c'est estimer la valeur même des petites choses et c'est se contenter de peu. La gratitude est le complément de la supplication, comme la générosité est le complément de la confiance en Dieu. La grande leçon de la prière c'est que notre rapport avec le monde est essentiellement fonction de notre rapport avec le Ciel.

5. Ce dont surtout l'hindouisme et le bouddhisme du Nord avec leur science des *mantra, yantra* et *mudrâ*, possèdent le secret.

IV

SUJETS DIVERS

1. AU SUJET DE L'ART DE TRADUIRE

Il n'y a pas de science du spirituel sans science de l'humain et il n'y a pas de science de l'humain sans science du langage ; et ceci justifie que l'on s'occupe, dans le contexte général d'une anthropologie déterminée par la métaphysique et la spiritualité, de choses aussi secondaires que l'art de parler, d'écrire ou de traduire. Comme disait Euripide, « point n'est déshonorant ce qui est nécessaire aux mortels », or le langage l'est et les petites choses servent les grandes.

La notion de traduction a deux sens assez différents suivant que nous la rencontrons en Occident ou dans l'Orient traditionnel ; les deux sens sont légitimes, mais il s'agit de ne pas les confondre. Tout d'abord, faire une traduction c'est rendre un discours *tale quale* dans une autre langue ; et c'est presque un truisme d'ajouter que la traduction doit être littérale tout en évitant les fautes de grammaire et les contresens. La traduction doit être littérale dans la mesure où elle peut l'être et parce qu'il n'y a aucune raison à ce qu'elle ne le soit pas, étant donné qu'il s'agit de communiquer ce que l'auteur a voulu dire et rien d'autre[1] ; c'est là la signification qu'a la notion de traduction en Occident, du moins en principe, car il s'en faut de beaucoup qu'elle l'ait toujours en fait. En Orient, la signification du mot change avec la différence de l'intention, donc de la raison d'être de l'opération : par exemple, lorsqu'on traduisit tels textes bouddhiques du sanskrit en chinois ce ne fut pas avec l'intention d'offrir un équivalent linguistique, ce fut pour faire comprendre aux Chinois ce que ces textes entendaient offrir en substance. A ce point de vue, la notion de traduction coïncide avec celle de commentaire : traduire, c'est

1. Devant les tribunaux on exige « la vérité, toute la vérité, rien que la vérité », de même, le traducteur doit communiquer « ce que dit l'auteur », « tout ce que dit l'auteur » et « rien que ce que dit l'auteur ».

alors en même temps expliquer ; et rien n'empêche les lecteurs d'avoir recours à l'original sanskrit s'ils le désirent. Mais on ne doit en aucun cas introduire cette perspective particulière dans l'art de traduire au sens ordinaire et occidental du terme ; il ne faut pas confondre des intentions divergentes ni les raisons d'être de ces divergences.

Sur le plan de la traduction proprement dite — non du commentaire interprétatif — il va de soi qu'une traduction doit toujours rendre la pensée de l'auteur ; rien que sa pensée, toute sa pensée, que celle-ci s'énonce par une phrase complexe ou par une simple expression. Mais la translation ne peut pas toujours rendre les valeurs poétiques, et jamais les valeurs euphoniques : celles-ci appartiennent exclusivement à la langue à traduire, celles-là dépendent éventuellement des ressources grammaticales, terminologiques et rhétoriques de cette langue. Ce n'est pas à dire qu'une traduction puisse enlever toute valeur au texte original car la valeur de pensée se situe au-delà des différences linguistiques et esthétiques ; et puisque la pensée prime le style et à plus forte raison l'euphonie, un texte qui perdrait toute valeur par une traduction correcte prouverait par là son propre manque de valeur. Tout ceci revient à dire qu'une traduction peut pécher, à part d'autres impropriétés, par une suraccentuation du style au détriment de la pensée ; n'empêche qu'il est des traducteurs de génie qui arrivent à recréer dans la langue nouvelle non seulement le climat stylistique mais même l'élément musical [2].



Toujours sur le plan de la traduction proprement dite, une question se pose : comment doit-on traduire, dans la Bible par exemple, un mot qui dans la langue originale comporte un sous-entendu qu'il n'a pas dans la langue du traducteur, en sorte que le sens du mot se perd dans la translation ? Beaucoup de traducteurs sont d'avis qu'il faut remplacer le mot par un autre ; nous pensons au contraire qu'il faut traduire le mot littéralement — sauf quand il s'agit d'une simple tournure, mais alors le mot n'a pas d'importance — afin de sauvegarder éventuellement le symbolisme de l'image, quitte à ajouter au

2. Certaines traductions allemandes de Dante et de Shakespeare ont ces mérites, du moins en grande partie ; ce qui est facilité par le côté protéiforme du germanique.

bas de la page une « note du traducteur », ce qui est tout à fait normal pour un texte sacré. Par exemple, nous n'admettons pas qu'on traduise, dans le Psaume 23, les mots « bâton » et « houlette » respectivement par « appui » et « consolation », comme d'aucuns l'ont fait [3], car ce commentaire détruit l'image, laquelle doit rester intacte ; elle aussi peut avoir son message à transmettre. Même remarque pour le mot « méditer » qui, dans la traduction du Psaume Premier [4], remplace le mot « murmurer » de l'original ; l'intention est juste, mais le second mot n'en désigne pas moins un fait concret et possède son symbolisme clef.

Un exemple quasi classique de traduction littérale injustifiée est la formule « que *Allâh* prie sur lui et lui accorde le salut » *(çallâ 'Llâhu 'alayhi wa-sallam)*, traduction proprement absurde pour deux raisons : premièrement, « prier sur quelqu'un » ne signifie rien en français ; deuxièmement, quand on n'est pas sûr du salut d'un prophète on se garde de le suivre. La traduction correcte de la formule est : « Que Dieu le bénisse et lui donne la paix » ; ce dernier mot signifiant ici, par contraste avec la « bénédiction » illuminante et vivifiante, la grâce complémentaire, qui est stabilisante et apaisante. L'optatif indique non un vide à combler mais la nature même du Prophète ; la perspective islamique s'attachant à souligner — par l'optatif précisément — que tout dépend de la seule volonté de Dieu et n'a de valeur que par elle. Si l'*Ave* était une formule islamique, il y a beaucoup de chances que la tournure *Dominus tecum* deviendrait optative : « Que le Seigneur soit avec vous » ; alors qu'il s'agit de rendre compte d'un état de fait et non d'un souhait.

Un exemple de traduction fausse et même proprement irritante — trouvé dans une version moderne du Coran — est l'expression « ho les croyants » pour « ô vous qui croyez » ; cette dernière tournure — utilisée jusqu'à présent — étant la traduction adéquate de l'arabe *yâ ayyuha 'lladhîna âmanû* (littéralement : « ô ceux qui croient »). Tout d'abord, l'interjection « ho » indique la surprise — en bien ou en mal — et non la simple interpellation ; ensuite, elle ne rend absolument pas compte du ton digne et solennel de l'original arabe, mais au contraire le remplace par une exclamation démocratique et familière, totalement étrangère au Coran en particulier et à

3. Dans la traduction effectuée par le rabbinat français.
4. Traduction du rabbinat, aussi de plusieurs Bibles chrétiennes.

l'arabe classique en général. La manie de l'« authentique » — on le cherche toujours vers le bas et le trivial — rend certaines traductions modernes aussi inauthentiques que possible [5].

*
**

A un point de vue quelque peu différent, il importe de ne pas confondre les mots noblement populaires avec les mots vulgaires et plébéiens ; ne remplaçons pas des mots simples, concrets et courants — que l'on peut trouver dans la Bible — par des mots plus abstraits et plus savants ; mais il faut évidemment employer le mot qui rend le plus directement le mot à traduire. De même, il ne faut pas craindre d'employer des mots considérés prématurément ou arbitrairement comme « désuets » afin de ne pas devenir complice de la destruction démocratique et démagogique du langage ; au lieu d'abolir des mots qui, avec un minimum de bonne volonté, sont tout à fait compréhensibles, il faut rééduquer les lecteurs affectés d'iconoclasme terminologique en les habituant à rester fidèles au langage normal et à prendre les mots pour ce qu'ils veulent dire. La tendance à attribuer aux mots des nuances « particularisantes », et trop souvent « trivialisantes », aboutit à rendre le langage inutilisable.

Tout ceci évoque la question du « purisme » : d'après le Petit Larousse on entend par ce mot un « amour excessif de la pureté du langage, caractérisé par le désir de fixer arbitrairement une langue à un stade de son évolution, sans tenir compte des données de la linguistique ». Tout d'abord, il n'y a pas, à rigoureusement parler, de « données de la linguistique » en dehors des données de l'anthropologie spirituelle, lesquelles définissent et délimitent les devoirs et les droits du langage ; il faut donc s'entendre sur le sens de la notion d'« évolution ». Il y a en effet des périodes où une langue change sous l'influence de facteurs ethniques ou religieux nouveaux : le latin de César et de Cicéron ne correspondait plus à la mentalité de l'Italie christianisée et en partie germanisée, il avait donc le droit d'évoluer. De nos jours, au contraire, on orne du titre d'« évolution » la dégénérescence pure et simple, et non seulement

5. D'aucuns nous diront, sans doute, que l'homme « authentique » est celui qui n'a pas de « complexes » alors qu'en réalité l'homme normal en a forcément ; celui qui n'en a pas du tout est un monstre.

celle-ci mais aussi la destruction délibérée, empressée et grossière du langage. Quoi qu'il en soit, dans le cours normal des choses, après des périodes d'évolution naturelle et légitime viennent de longues périodes de stabilisation et de stabilité ; la sauvegarde du patrimoine acquis étant la fonction surtout de l'aristocratie, et de toute évidence aussi — et même avant tout — du sacerdoce, lequel étant le gardien de la religion est aussi, et par là même, celui de la dignité de l'homme et du langage.

*
**

Nous avons fait remarquer plus haut que, dans les conditions normales, il ne faut pas traduire librement ni interpréter ou commenter, ni non plus paraphraser, sauf quand la paraphrase s'impose pour des raisons de grammaire. Une autre règle cruciale est la suivante, en prenant pour exemples les langues française et anglaise : quand une tournure française, traduite en anglais, est parfaitement compréhensible et ne comporte aucune faute, tout en n'étant pas la tournure anglaise la plus répandue, il n'y a pas de raison de la remplacer par une tournure « plus anglaise » car l'auteur français n'est pas censé être un Anglais et le lecteur anglais a le droit de le remarquer, pourvu que ce ne soit pas au prix d'une faute caractérisée. Ceci est d'autant plus plausible quand la tournure anglaise non seulement est plus répandue mais aussi exprime une façon de sentir trop spécifiquement britannique ; dans ce cas, il faut éviter cette tournure pour ne pas présenter psychologiquement un auteur non anglais comme un Anglais moyen. Encore une fois, nous citons telles langues ou tels peuples à titre d'exemple car ce que nous disons concerne les traductions en général, quels que soient les idiomes confrontés, *mutatis mutandis*.

Au demeurant, il convient de compter avec la bonne volonté du lecteur et, par conséquent, avec une certaine tolérance de sa part ; rien n'est plus agaçant que les falsifications dues à un souci d' « adaptation », ou d'*editing* comme on dit en anglais ; c'est trop souvent prendre le lecteur soit pour un faible d'esprit soit pour un fanatique de la mentalité nationale. Une pensée doit garder son niveau : un livre s'adressant à des lecteurs qui sont intelligents n'a pas à être « adapté » pour des lecteurs étrangers qui ne le sont pas.

celle-ci mais aussi la destruction délibérée, empressée et grossière du langage. Quoi qu'il en soit, dans le cours normal des choses, après des périodes d'évolution naturelle et légitime viennent de longues périodes de stabilisation et de stabilité ; la sauvegarde du patrimoine acquis étant la fonction surtout de l'aristocratie, et de toute évidence aussi — et même avant tout — du sacerdoce, lequel étant le gardien de la religion est aussi, et par là même, celui de la dignité de l'homme et du langage.



Nous avons fait remarquer plus haut que, dans les conditions normales, il ne faut pas traduire librement ni interpréter ou commenter, ni non plus paraphraser, sauf quand la paraphrase s'impose pour des raisons de grammaire. Une autre règle cruciale est la suivante, en prenant pour exemples les langues française et anglaise : quand une tournure française, traduite en anglais, est parfaitement compréhensible et ne comporte aucune faute, tout en n'étant pas la tournure anglaise la plus répandue, il n'y a pas de raison de la remplacer par une tournure « plus anglaise » car l'auteur français n'est pas censé être un Anglais et le lecteur anglais a le droit de le remarquer, pourvu que ce ne soit pas au prix d'une faute caractérisée. Ceci est d'autant plus plausible quand la tournure anglaise non seulement est plus répandue mais aussi exprime une façon de sentir trop spécifiquement britannique ; dans ce cas, il faut éviter cette tournure pour ne pas présenter psychologiquement un auteur non anglais comme un Anglais moyen. Encore une fois, nous citons telles langues ou tels peuples à titre d'exemple car ce que nous disons concerne les traductions en général, quels que soient les idiomes confrontés, *mutatis mutandis.*

Au demeurant, il convient de compter avec la bonne volonté du lecteur et, par conséquent, avec une certaine tolérance de sa part ; rien n'est plus agaçant que les falsifications dues à un souci d' « adaptation », ou d'*editing* comme on dit en anglais ; c'est trop souvent prendre le lecteur soit pour un faible d'esprit soit pour un fanatique de la mentalité nationale. Une pensée doit garder son niveau : un livre s'adressant à des lecteurs qui sont intelligents n'a pas à être « adapté » pour des lecteurs étrangers qui ne le sont pas.

Nous avons dit qu'une traduction doit être littérale dans la mesure du possible ; car le moindre changement risque de fausser ou d'éliminer une nuance. Quand, par exemple, une expression ou tournure française peut être rendue telle quelle en anglais, il ne faut jamais la rendre par une autre tournure qui existe aussi en français ; car si l'auteur français avait voulu utiliser cette autre tournure, il l'aurait fait [6].

Sans doute, il est des différences linguistiques dont le traducteur ne saurait tenir compte : par exemple, les mots d'origine latine expriment des notions, ils veulent être des définitions et rien de plus, du moins *a priori*, alors que les mots germaniques évoquent des images et des expériences. Les mots latins sont pour ainsi dire des idéogrammes et les mots germaniques plutôt des onomatopées ; les anciens Romains ayant été des logiciens et les anciens Germains des symbolistes, approximativement parlant.



Un autre point à prendre en considération est le suivant : la phrase longue, suivant les cas, a sa légitimité comme la phrase brève ; il ne faut donc pas sans hésitation remplacer un faisceau de propositions par des formulations courtes aux contours éventuellement arbitraires car on risque alors de violer des enchaînements logiques ; au demeurant, la psychologie de l'homme qui utilise de préférence la phrase longue est forcément différente, à certains égards, de celle de l'homme qui affecte la phrase plus ou moins lapidaire. Pour le premier, la phrase est un message qui comporte plusieurs branches et divers degrés d'importance ; pour le second, la phrase rend compte d'un fait ou d'une idée, ou d'un seul aspect d'une chose

6. Il va de soi qu'en parlant d'auteurs « français » nous entendons tous les auteurs « francophones », quelle que soit leur patrie ethnique. Chaque langue comporte des façons de penser et de sentir ; tout homme qui la possède se les assimile, du moins sur le plan de l'expression sinon en profondeur. Faisons remarquer à cette occasion qu'on rencontre chez tout peuple — et nous entendons par là le peuple réel et non telle délimitation politique — des différences notoires de mentalité mais qui ne sortent pas du cadre de l'ethnie envisagée ; l'Allemand du Sud, par exemple, peut être plus « latin » que l'Allemand du Nord et celui-ci plus « scandinave » que celui-là, mais tous deux ont en commun l'âme que manifeste précisément la la langue allemande — le phénomène des patois ne saurait y changer quoi que ce soit.

complexe ; c'est-à-dire qu'il isole les éléments constitutifs de la pensée et ne la subdivise pas en un seul et même discours. Il s'ensuit que le message de la phrase brève doit être à la fois entier et homogène : la sentence ne doit pas contenir la moitié d'une pensée et elle ne doit pas davantage contenir deux pensées à la fois, sauf quand cette dualité est une bipolarité, auquel cas l'unité prime la dualité. Enfin, il faut qu'il y ait équilibre entre les phrases : on ne peut pas, dans une phrase complexe, définir la trajectoire d'un homme célèbre et ensuite, dans une phrase courte, dire à quelle date et à quel endroit il est mort ; cette information doit s'insérer dans la phrase complexe ou alors il faut subdiviser celle-ci en plusieurs phrases indépendantes, afin d'être conséquent.

Au point de vue de l'art de traduire, il va de soi qu'on ne peut pas transformer, en traduisant, un texte dont les phrases sont longues en un autre dont les phrases sont courtes, bien que dans certains cas il faille trouver un moyen terme. Quelle que soit la valeur de la sentence brève en soi — ou dans une langue monosyllabique comme le chinois — il est indéniable que la barbarie de notre temps affecte la phrase écourtée, tandis que l'intellectualité ancienne — ou même encore la pensée du XIXe siècle — s'exprime volontiers par la phrase longue et complexe, exception faite de sentences lapidaires dont le contenu même exige la brièveté. Ces constatations sont forcément approximatives, car tout barbare n'affecte pas la phrase courte et tout homme qui l'affecte n'est pas barbare ; et autres réserves de ce genre.

***

Chaque langue est une âme a dit Aristote ; c'est-à-dire une dimension psychique ou mentale. Il y a des langues qui sont parallèles, tels le français et l'italien, comme il y en a qui sont complémentaires, tels le français et l'allemand ; autant dire qu'il y a des familles linguistiques, donc des genres, qui d'une part incluent et d'autre part excluent. Par la force des choses, la possession de langues complémentaires est plus enrichissante que celle de langues parallèles : Maître Eckhart, dans ses écrits et par conséquent dans son âme, combinait avec bonheur la puissance symboliste et imaginative du germanique avec la rationalité claire et précise du latin. Ce qui revient à dire que tout homme — puisque le genre humain est un — porte en lui-même la virtualité de toutes les langues et par conséquent de toutes les âmes.

Mais il n'y a pas que les différences neutres, il y a aussi les différences qualitatives : les langues anciennes sont qualitativement équivalentes non en ce sens qu'aucune ne posséderait une qualité qui lui appartienne en propre mais en ce sens que toutes possèdent une qualité générale qui leur permet de servir de langue liturgique ; ce qui n'est précisément pas le cas des langues modernes ; et c'est grand dommage que trop de théologiens l'ignorent, dans l'Église grecque aussi bien que dans l'Église latine. En un certain sens, toutes les langues anciennes sont sacrées pour la simple raison que le langage l'est, du moins *a priori* ; la profanité du langage est un phénomène spécifiquement moderne dont les causes coïncident avec celles de la modernité en soi. C'est dire que les langues modernes manquent d'universalité et de primordialité du fait qu'elles sont marquées par l'individualisme et toutes les hypertrophies et atrophies qui en résultent ; ce qui ne signifie pas qu'elles soient incapables d'exprimer les vérités les plus élevées, du moins sous le rapport de la logique sinon sous celui du climat sacral. Incontestablement, ces idiomes marqués par l'humanisme excellent à exprimer des nuances psychologiques mais c'est là une sorte d'abus puisque ces nuances trop souvent n'ont même pas droit à l'existence et en tout cas n'ont pas à être prises en considération.

On pourrait objecter qu'il y a aussi les langues dites « primitives » et non fixées par l'écriture ; elles sont sans doute fort inégales mais ce qui importe ici c'est qu'elles n'ont jamais subi l'influence d'idéologies antimétaphysiques et « profanisantes » ; même les peuplades les plus déshéritées ont gardé le sens du sacré.

Pour ce qui est des langues européennes, il y a en somme trois degrés à envisager : premièrement le degré du grec, du latin, du gothique, du slavon, lequel est presque celui des langues sacrées [7] ; deuxièmement le degré de l'italien de Dante ou de l'allemand de Maître Eckhart, qui est à la limite des langues liturgiquement utilisables ; et troisièmement le degré des langues européennes à partir du XVIIe ou du XVIIIe siècle environ, qui ne remplissent plus les conditions requises pour l'usage liturgique.

Tous ces distinguos ne sauraient empêcher que le langage humain en soi, par définition, est chose sacrée ; aussi est-ce une véritable forfaiture de le négliger et même de le pousser dans

7. Il se peut que la ligne de démarcation soit parfois indécise.

l'abîme, comme on le fait allègrement de nos jours. L'un des premiers devoirs de l'homme est de parler et d'écrire correctement, d'une façon noble, en gardant toujours le regard fixé sur la tradition, laquelle représente et canalise l'origine divine ; même les langues profanes, qui sont les nôtres, ont sauvegardé en elles-mêmes cet élément essentiel — et au fond naturel à l'homme — qu'est la dignité. Il n'en va évidemment pas de même des jargons démagogiques qu'on veut nous imposer au nom d'un sincérisme s'inspirant de la vulgarité réelle ou supposée des masses, et en tout cas propagée par les *mass media* [8] ; d'une part on décide que le peuple est trivial — en oubliant qu' « il y a fagot et fagot » — et d'autre part on lui impose la trivialité ; celle-ci étant considérée comme la norme humaine, alors qu'en fait elle résulte de l'irréligion, donc de la perte du sens du sacré.

Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, il convient de distinguer soigneusement, sur le plan du langage comme sur d'autres plans, entre évolution et dégénérescence ; dans les pays méditerranéens, par exemple, la religion chrétienne, d'une part, et l'influence de l'ethnie germanique, d'autre part, ont déterminé, à partir du latin *a priori* italique et païen [9], une certaine évolution nécessaire et providentielle, si bien que le langage de Dante se présente légitimement comme une langue nouvelle [10]. Et ceci est sans rapport avec le laisser-aller populaire qui caractérise la plupart des patois ni à plus forte raison avec la destruction systématique des langues.

Aussi notre intérêt pour les moindres questions linguistiques s'explique-t-il par la connexion entre le langage et les facteurs spirituels. Le langage c'est l'homme, c'est par conséquent notre déiformité ; parler c'est être « fait à l'image de

8. Ce mal affecte l'anglais et l'allemand bien plus que les idiomes latins. Pour l'allemand, la « trivialisation » va de pair avec l'abolition de l'écriture gothique, seule adaptée au caractère imaginatif de cette langue, mais « anachronique » au point de vue de la barbarie internationaliste de notre temps. En français, l'introduction — parfaitement inutile — d'expressions anglaises dénote les mêmes tendances.

9. Cette épithète signifie que l'aplatissement de la religion romaine influençait forcément l'allure du langage.

10. Ce que Dante appelait *il dolce stil nuovo*, « le doux style nouveau ». Doux parce que plus mélodieux, plus imagé et aussi plus proche de la sensibilité religieuse et contemplative que cette langue de logiciens, de juristes, d'administrateurs, de militaires et de chroniqueurs qu'est le latin ; sans oublier que toute langue correcte se spiritualise par son contenu.

Dieu » et « noblesse oblige ». La première parole de l'homme fut une prière et ne pouvait pas ne point en être une ; la créature est un miroir du Créateur. Nous pourrions dire aussi que le premier mot prononcé par l'homme fut le Nom de l'Éternel, en réponse à la Parole créatrice qui projeta dans le monde une image divine.

2. LE MESSAGE D'UN ART VESTIMENTAIRE

Le vêtement, comme le langage et la position verticale, est une des prérogatives de l'homme ; beaucoup moins important sans doute que les deux autres prérogatives mentionnées, il n'en est pas moins caractéristique de l'*homo faber*. L'homme est fait d'intelligence, de volonté et de sensibilité ; il a besoin d'une ambiance physique congéniale, à commencer par l'encadrement de sa personne : habitation, ustensiles puis objets d'art proprement dits. Sans doute, la notion de vêtement est à la fois relative et complexe ; la quasi-nudité de certains groupes humains — « civilisés » ou non — relève de cette même notion dans la mesure où tant les minimums vestimentaires que les ornements répondent au besoin d'encadrement de la forme corporelle, le « vêtement » pouvant avoir pour fonction, soit de dissimuler le corps, soit au contraire d'en rehausser le symbolisme ou la beauté.

L'existence des vêtements princiers et sacerdotaux prouve que le vêtement confère à l'homme une personnalité, c'est-à-dire qu'il exprime ou manifeste une fonction qui éventuellement dépasse ou anoblit l'individu. Manifestant une fonction, le vêtement représente par là même les qualités correspondantes ; certes, le costume ne change pas l'homme *ex opere operato*, mais il actualise chez l'homme normalement prédisposé — donc sensible aux devoirs et aux qualités morales — telle conscience de la norme et telle conformité à l'archétype, donc à la primordialité et à l'universalité [1]. Il va sans dire que

1. « Si un proverbe français dit que l'habit ne fait pas le moine, il existe un proverbe allemand qui dit justement le contraire : *Kleider machen Leute*, l'habit fait la personne... Tout le monde peut constater combien le port d'un vêtement particulier modifie notre comportement : c'est que l'individu tend à s'effacer devant la fonction, de sorte qu'il est en quelque sorte remodelé par l'habit. » (Jean Hani : *La Divine Liturgie*, Chapitre *Dramatis Personae*).

l'homme ne doit mettre qu'un vêtement auquel il a droit à un titre quelconque ; l'usurpation est aussi avilissante que la vanité tout court ; et « noblesse oblige ».

Une remarque qui s'impose ici est la suivante : les formes témoignant d'un génie ethnique et d'une perspective religieuse dépassent toujours la moyenne de ceux qui les véhiculent ; la preuve en est, chez quasiment tous les peuples, la sous-estimation — soit effective soit virtuelle — de leur art traditionnel, qu'ils trahissent avec une déconcertante facilité. Au demeurant, on aimerait bien que ce bas-monde soit comme un musée où les peuples ne montreraient que leurs beautés, mais ce serait déjà le monde céleste ; c'est pourtant une sorte de réalisme, et aussi de noblesse, que de s'attacher avant tout à la perception des intentions archétypiques et quasi divines des choses. Sous certains rapports, le rêve du poète et le réalisme du sage se rejoignent : l'esthète — si son intelligence le préserve d'une certaine myopie — est toujours plus réaliste que l'homme trivial, blasé et ingrat.

Le vêtement en soi peut représenter ce qui voile, donc l'exotérisme, mais il s'intériorise et s'« ésotérise » moyennant ses éléments symboliques, son langage sacerdotal précisément. Dans ce cas, le vêtement représente à son tour l'âme ou l'esprit, donc l'intérieur, le corps ne signifiant alors que notre existence matérielle et terrestre ; ceci implicitement et par comparaison — non en soi et envisagé en dehors de tout contexte vestimentaire —, car la primauté spirituelle de tel vêtement relève d'un point de vue plus contingent et plus « tardif » que la primauté spirituelle du corps.

Selon les uns, la Vierge céleste qui apporta le Calumet aux Indiens peaux-rouges était vêtue de blanc ; selon les autres elle était nue ; la couleur blanche et la nudité se référant toutes deux à la pureté, à la primordialité et à l'essentialité, donc aussi à l'universalité.

*
**

Notre intention est ici de parler d'un style vestimentaire pratiquement peu connu et partant insuffisamment apprécié, mais fort expressif et même fascinant, celui des Indiens des Plaines de l'Amérique du Nord ; ce faisant, nous n'avons pas le sentiment de nous enfermer dans un sujet trop restreint car parler de tel art c'est toujours parler de l'art comme tel ; outre

que ce sujet débouche en fait sur des considérations d'intérêt général.

Quand on est debout au milieu d'une plaine, trois choses s'imposent à notre vue : l'immense cercle de l'horizon, l'immense voûte du ciel, les quatre points cardinaux. Ce sont ces éléments qui déterminent primordialement l'esprit et l'âme des Indiens ; on pourrait dire que toute leur métaphysique ou cosmologie se fonde sur ces motifs initiaux. Le fils du fameux Black Elk nous expliqua que toute la religion des Indiens peut être représentée par un cercle contenant une croix ; le Grand-Esprit opère toujours par cercles, avait dit son père, et la croix est la doctrine bien connue des quatre directions de l'espace sur laquelle se fonde le rite du Calumet. Cercle de la Terre, cercle du Ciel ; Est, Sud, Ouest, Nord.

L'art des Indiens des Plaines fait largement usage de ces symboles. Nous pensons ici *a priori* à deux motifs particulièrement importants : le grand soleil dont les rayons sont des plumes d'aigle et qui peut comporter plusieurs cercles concentriques et le disque brodé en piquants de porc-épic qui orne souvent les vêtements[2]. Ces piquants symbolisent en eux-mêmes les rayons du soleil, ce qui ajoute au dessin solaire une qualité magique de plus. Les dessins de ces disques consistent en une combinaison de cercles avec des rayons ; c'est donc toujours une image du soleil ou du cosmos ; dans ce dernier cas, le schéma cruciforme représente à la fois les quatre directions de l'espace et les quatre phases du temps : du jour, de l'année, de la vie, du cycle cosmique. Et rappelons que les cercles concentriques et les rayons centrifuges représentent respectivement, dans les disques brodés aussi bien que dans les soleils emplumés, les rapports ontologiques ou cosmiques de discontinuité et de continuité, de transcendance et d'immanence.

La plume d'aigle, comme l'aigle lui-même, représente le Grand-Esprit en général et la présence divine en particulier, nous a-t-on expliqué chez les Sioux ; il est donc plausible que les rayons du soleil, lui-même image du Grand-Esprit, soient symbolisés par des plumes. Mais ces plumes très stylisées qui constituent le soleil à cercles concentriques, représentent également le cocon, symbole de potentialité vitale ; or la vie et le rayonnement solaire coïncident pour d'évidentes raisons.

2. Pour les broderies on utilisait de plus en plus, au XIXe siècle, de la verroterie importée d'Europe ; ce qui donnait lieu à un nouvel essor stylistique, mais non au détriment de l'authenticité.

par les hommes, le second par les femmes, ce qui est significatif : le figuratif se réfère en effet au déterminé — au central en un certain sens — et le décoratif, à l'indéterminé et à l'étendu ou à la toute-possibilité ; et ceci indépendamment des significations particulières que peuvent avoir soit les dessins figuratifs soit les motifs géométriques. Ou encore : l'art figuratif exprime le contenu de notre conscience ; l'art décoratif, notre substance ; c'est ainsi que l'homme représente une idée, tandis que la femme incarne une façon d'être, une *materia* existentielle dans laquelle l'idée peut se fixer et s'épanouir ; c'est la complémentarité — ou la réciprocité — entre la Vérité et la Vertu.

L'art en général est à la fois un moyen d'expression et un moyen d'assimilation : expression de notre personnalité qualitative — non arbitraire et chaotique — et assimilation des archétypes ainsi projetés ; c'est donc un mouvement de nous-mêmes à nous-mêmes, ou du Soi immanent à l'Être transcendant, et inversement ; un « nous-mêmes » purement empirique ne signifie rien, toute valeur étant enracinée dans l'Absolu.

Sans doute, nos Indiens n'ont pas d'art sacré proprement dit si l'on fait abstraction de cet objet rituel de première importance qu'est le Calumet[6] ; ils n'en ont pas moins, et au plus haut degré, le sens du sacré ; et ils remplacent l'élément « art religieux » par ce que nous pourrions appeler une « liturgie » de la nature vierge.



Le vêtement indien des Plaines « humanise » la Nature vierge, il transmet quelque chose de l'immensité des prairies, de la profondeur des forêts, de la violence du vent et autres affinités de ce genre[7]. On aurait du reste tort d'objecter — comme aiment à le faire les « démystificateurs » professionnels — que le vêtement indien n'avait qu'une portée sociale et pratique limitée, que tous les individus ne le portaient pas,

6. Le shintoïsme non plus n'avait pas d'art figuratif avant l'arrivée du bouddhisme.

7. L'art vestimentaire des Forêts était analogue — non tout à fait semblable — à celui des Plaines, mais il se modifia rapidement au contact des Blancs ; c'est sans doute à l'influence blanche que sont dus les motifs floraux qui caractérisent la broderie des Indiens des Forêts et même des tribus des Plaines du Nord. Ne pas oublier du reste que beaucoup de *Plains Indians* venaient des Forêts et ne s'installèrent dans les prairies qu'assez tardivement.

d'autant que la nudité, pour les Peaux-Rouges, avait elle aussi sa valeur à la fois pratique et symbolique ; mais ce qui importe ici, ce n'est pas le flottement des modalités, c'est le génie ethnique qui, s'il peut s'extérioriser de diverses façons, reste toujours fidèle à lui-même et à son message foncier.

C'est un fait curieux que beaucoup de gens aiment les Indiens mais n'osent pas l'avouer, ou l'avouent avec des réticences de commande, en se désolidarisant ostentatoirement du « bon sauvage » de Rousseau aussi bien que du « noble sauvage » de Cooper, et surtout de tout « romantisme » et de tout « esthétisme » ; sans oublier le souci de ne pas être pris pour un enfant. Pour ce qui est du « noble sauvage », il n'est pas totalement tiré de l'air, et ne serait-ce que pour la simple raison que toutes les peuplades martiales, qui frôlent habituellement et par vocation la souffrance et la mort et qui ont le culte de l'empire sur soi et de la dignité, possèdent de la noblesse et de la grandeur, par la force des choses. De telles peuplades — ou de telles castes — se distinguent aussi par leurs mœurs hospitalières mais aucune ne surpasse, ni peut-être n'égale, les Peaux-Rouges sous ce rapport ; une qualité fondamentale de ceux-ci est en effet la libéralité combinée avec le mépris de la richesse, qualité qui compense leur agressivité guerrière. L'Indien des temps héroïques n'était pas seulement hospitalier, il aimait également donner, et parfois donnait à peu près tout ce qu'il possédait ; les « fêtes de dons » *(giving away)*, où l'on se fait des cadeaux avec la plus grande générosité, se pratiquent encore de nos jours.

Le prestige dont jouissent les Indiens dans les milieux et les pays les plus divers s'explique par la coïncidence proprement fascinante de qualités morales et esthétiques, par la combinaison d'un courage intrépide et stoïque avec une extraordinaire expressivité des physionomies, des vêtements et des ustentiles. Le fait que l'Indien se perpétue dans les jeux des enfants presque dans le monde entier, et parfois dans les jeux des adultes, ne peut être un hasard sans signification ; il indique un message culturel d'une puissante originalité, un message qui ne peut mourir et qui survit, ou plutôt rayonne, comme il peut.

Pour ce qui est du message proprement spirituel — lequel est lointainement apparenté au chamanisme extrême-oriental, y compris le *Shintô* — il survit dans cette prière universelle qu'est le rite du Calumet et dans la Danse du Soleil, rite sacrificiel pour le renouveau de l'homme et du monde. Sans doute

faut-il mentionner ici également un rite de purification, la « loge à transpirer », qui ressemble au sauna finnois et aussi, et même surtout, l'invocation solitaire au sommet d'une colline ; ou la prière éventuellement sans paroles de l'Indien nu qui, les bras levés vers le ciel, se baigne dans l'infinitude du Grand-Esprit.



Après toutes ces considérations sur divers aspects de la culture des Peaux-Rouges, il ne nous paraît pas hors de propos de présenter quelques réflexions sur le destin tragique de cette ethnie. Tout compte fait, ce qui, au XIXe siècle et au début du XXe, a causé la ruine de la race rouge et de sa tradition, ce fut l'alternative abrupte entre les deux notions du « civilisé » et du « sauvage », chacun des termes étant pris comme un absolu ; ce qui permettait d'attribuer à l'homme blanc toute valeur possible et de ne rien laisser à l'homme rouge, en sorte que, selon cette perspective, ce dernier n'avait plus aucun droit à l'existence ; et c'était là exactement la conclusion dont on avait besoin. On s'est beaucoup moqué — et cela continue — du « noble Peau-Rouge » *(the noble red man)* ; cette idée est pourtant la seule qui fasse contrepoids à la stupide et criminelle alternative que je viens de signaler, et ceci prouve d'une certaine façon la justesse de l'idée dont il s'agit. La noblesse, en effet, est une valeur qui sort totalement de ladite alternative, et elle rappelle que l'homme est homme avant d'être « civilisé » ou « sauvage » ; que par conséquent toute catégorie humaine normale et normative possède la dignité de l'homme, avec toutes les possibilités de valeur et de grandeur que cette dignité implique.

Quand on réduit la différence entre le « civilisé » et le « sauvage » à des proportions normales, on arrive à la complémentarité — et à l'équilibre — entre le « citadin » et le « nomade » dont Ibn Khaldoun a parlé avec beaucoup de pertinence en reconnaissant à chacune des deux sociétés une fonction positive dans l'économie des possibilités humaines. Et ceci s'applique aussi à un cas comme celui de l'Amérique, où de toute évidence chacune des ethnies aurait eu quelque chose à apprendre de l'autre ; ce que précisément les Blancs n'étaient absolument pas disposés à admettre. Du côté des Rouges, la difficulté ne venait pas d'un préjugé de principe, elle venait, d'une part, du fait que la « civilisation » les maltraitait et, d'autre part, du fait

que les valeurs de celle-ci étaient — et sont — largement compromises par la déviation moderne ; les Blancs, trop préoccupés des « choses » ont oublié ce qu'est l'homme, tout en étant « humanistes » ; mais c'est justement pour cela qu'ils l'ont oublié.



On pourrait dire également que l'homme rouge — en réalité un Mongol émigré de Sibérie il y a plus de dix mille ans — a été victime du système démocratique et de son mécanisme aveugle. La démocratie est pratiquement la tyrannie de la majorité ; la majorité blanche, en Amérique, n'avait aucun intérêt à l'existence de la minorité rouge ; de ce fait l'armée — qui dans certains cas aurait dû défendre les droits des Indiens, droits solennellement garantis par des traités — défendait les intérêts des Blancs à l'encontre de ces accords. Qui dit démocratie dit démagogie ; en un tel climat, une criminalité populaire « de fait » devient une criminalité gouvernementale « de droit », du moins quand la victime se situe en dehors de la collectivité incluse dans telle légalité démocratique. Sans doute, les Peaux-Rouges n'étaient pas « citoyens » mais ils étaient « compatriotes », pour dire le moins ; il fallait en tout cas préciser juridiquement leur statut sur la base de cette définition. Un monarque — ou, fort paradoxalement, un dictateur militaire — aurait pu veiller à la justice interraciale ; un président démocratique ne le pouvait pas ; même un homme aussi foncièrement noble et moralement courageux que Lincoln eût été paralysé sous ce rapport si on lui avait laissé le temps de s'occuper des Indiens comme il en avait l'intention.

Au demeurant, s'il est absurde d'appeler un génocide caractérisé et organisé une « fatalité de l'histoire », il est tout aussi absurde d'accuser les « Américains » — et eux seuls — d'avoir tué l'homme rouge, car il n'y a pas d'« Américains » ; les habitants blancs du Nouveau Monde sont des Européens immigrés, ni plus ni moins, et ce ne sont pas ces immigrés qui ont inventé le « civilisationnisme » et la démocratie. L'Indien, en tant qu'il incarne la nature vierge, le sens du sacré et le mépris de l'argent, a été tué en Europe, dans les esprits, indépendamment de la conquête du nouveau continent ; et si l'Indien a eu en Europe des défenseurs et des amis, il en a eu, bien avant, en Amérique même.

3. A PROPOS D'UNE QUESTION D'ASTRONOMIE

On ne peut confronter légitimement l'astronomie de Ptolémée et celle de Copernic sans tenir compte *a priori* de leurs bases et intentions respectives. Le système géocentrique, y compris les spéculations cosmologiques et spirituelles qui s'y rattachent, se fonde sur les apparences naturelles — et profondément providentielles — et sur le symbolisme ; le système héliocentrique, de son côté, se fonde sur les faits physiques et sur le désir de savoir. Le premier système est inséparable d'une anthropologie intégrale ; le second entend demeurer indépendant de toute subjectivité humaine et ne se préoccuper que de la réalité objective.

Incontestablement, le système géocentrique a raison sur les fondements qui sont les siens : l'apparence du soleil se levant à l'Est et se couchant à l'Ouest, ou celle de la voûte stellaire décrivant le même mouvement, est habituelle à l'homme au point de faire partie de sa nature ; elle ne peut être due au hasard, pas plus que l'homme lui-même, et c'est pour cela qu'elle peut servir de base à une science « exacte » en son ordre, et aussi complexe que le microcosme humain [1]. Mais, de toute évidence, il n'en résulte nullement que le système héliocentrique soit faux ; du reste, le désir de savoir et partant d'explorer est lui aussi naturel à l'homme ; on le rencontre, en effet, dans tous les climats traditionnels, avec des résultats d'ailleurs souvent contestables. Ce désir d'explorer est légitime aussi longtemps qu'il ne s'accompagne pas de spéculations abusives ni ne s'engage dans des voies qui dépassent *de facto* les capacités

1. Pour les Grecs les plus anciens comme pour les Hindous védiques, la terre fut un disque ; plus tard, avec Pythagore, Aristote et Anaximandre, prévalut l'image d'une terre sphérique, mais toujours centrale et immobile. L'héliocentrisme d'Aristarque n'eut pas de succès et c'est la cosmographie de Ptolémée qui domina les esprits jusqu'à Copernic.

humaines moyennes, psychologiques aussi bien qu'intellectuelles ; inversement, le point de vue de l'homme se fiant aux apparences naturelles, « ancestrales » et « traditionnelles », est légitime aussi longtemps qu'il ne se dresse pas absurdement contre l'évidence empirique.

Par la force des choses, les Écritures sacrées — et avec elles la mentalité traditionnelle — se sont toujours solidarisées avec le géocentrisme, mais ceci ne saurait signifier qu'elles soient intrinsèquement contraires aux faits découverts par la science profane et que, par conséquent, il faille rejeter ces faits au nom de la tradition et du sacré ; car il s'agit ici d'une solidarité conditionnelle et non absolue. Si les Écritures sont géocentristes, c'est parce que Dieu n'est intéressé qu'à ce qui est dans l'intérêt réel et ultime de l'homme[2] ; Dieu ne saurait s'intéresser aux faits cosmiques que l'homme ne peut observer dans les conditions « normales » et que — s'il arrive à les découvrir grâce à des circonstances « anormales » — il est incapable de concilier avec les symbolismes spirituels et d'assimiler sans s'enfoncer dans l'inhumain ; nous parlons ici de l'homme moyen, car l'homme en soi peut connaître tout le connaissable, et par conséquent tout ce qui est. L'inhumain coïncide avec le faux puisque la raison d'être de l'homme est la perception, non de tout phénomène possible sans doute, mais du réel essentiel.

La curiosité scientifique a toujours existé, nous le répétons, mais, dans les conditions normales, elle a été délimitée par des intérêts beaucoup plus importants et plus réalistes à savoir la science métaphysique et la religion, la pure intellection et la foi salvatrice. On a dit que les données de l'astronomie moderne favorisent l'athéisme ; cela est vrai *de facto*, non par la faute de ces données — nul n'est obligé de devenir athée parce qu'il comprend que la terre tourne autour du soleil — mais par la faute des hommes qui sont incapables de situer ces données correctement, de les intégrer dans une perspective métaphysique qui combine le message du symbolisme géocentrique avec les faits — eux aussi symboliques à leur façon — constatés par l'astronomie armée de télescopes. A noter du reste que les grands astronomes de la Renaissance furent des croyants sincères ; de même, avant eux, les astronomes musulmans.

Un argument en faveur du géocentrisme pourrait être le

2. D'où la « noble naïveté » *(die edle Einfalt)* de l'Écriture sainte, selon une expression de Schiller.

fait que la terre est l'habitacle de l'homme — de la créature-sommet dont l'esprit est « central » et partant total — et que par conséquent notre planète prime les autres corps célestes. Il serait donc logique que ceux-ci tournent autour d'elle ; la situation astronomique réelle ne serait que le mécanisme *a priori* caché d'une réalité supérieure que Dieu propose à l'homme. Tout cela est vrai en son ordre [3] mais n'abolit pas la réalité du « mécanisme » ni le fait que celui-ci à son tour manifeste une situation cosmologique et métaphysique ; et cela forcément puisque tout ce qui existe est un message de vérité. Sous ce rapport l'homme n'est plus que le témoin neutre d'une ontologie matérialisée ; la majesté de l'objet prime alors celle du sujet.

Tout ce que nous venons de dire montre qu'il est aberrant de vouloir faire du système ptoléméen une astronomie au sens de la science physique dite « exacte » — elle l'est au point de vue de l'enregistrement des phénomènes perceptibles — et de vouloir opposer ainsi le géocentrisme des anciens, forcément « traditionnel » *de facto*, à l'héliocentrisme des modernes. Le concept d'un soleil tournant autour de la terre est absurde parce qu'il est inconcevable qu'une masse-énergie relativement aussi immense que le soleil puisse évoluer autour d'un globe aussi petit que la terre ; c'est absurde ontologiquement aussi bien que physiquement. Bien entendu, les anciens ne pouvaient connaître cette disproportion ; ils ne pouvaient mesurer ni l'étendue de la « plaine » terrestre, ni la grandeur du soleil par rapport à cette étendue, pas plus qu'ils ne pouvaient concevoir les conséquences physiques de la situation réelle. Mais ils compensaient cette ignorance par des connaissances métaphysiques qui, précisément, manquent totalement aux modernes et qui de toute évidence priment la connaissance des faits physiques.



D'éminents savants, paraît-il, auraient fait remarquer que, tout compte fait, on ne saurait décider qui des deux a raison, de Ptolémée ou de Copernic ; nous pouvons imaginer que l'effort de percer jusqu'aux confins de l'espace, de la matière, de l'énergie — nous ne discuterons pas sur la portée de ces

3. Ne pas oublier cependant que d'autres planètes — éventuellement situées dans d'autres systèmes « solaires » — peuvent être habitées par des êtres analogues à l'homme, ce qui affaiblit beaucoup l'argument dont il s'agit.

notions — puisse donner lieu à un « vertige » permettant de penser qu'il n'y a de centre nulle part et qu'aucune chose ne peut être dite tourner autour d'une autre. Mais les subtilités de la théorie de la relativité — plausibles ou non suivant les cas — restent en dehors de la question dont il s'agit ici, étant donné que notre système planétaire, ou même la galaxie entière, représente un cosmos où le rapport entre un centre et une périphérie existe sans conteste possible.

On a beau être traditionaliste, la théorie de la relativité ne peut pas venir au secours de Ptolémée, pas plus que d'un ivrogne qui, déambulant autour d'une lanterne, croit que c'est la lanterne qui se meut autour de lui ; bref, le plus grand des physiciens ne saurait abolir les notions de centre et de périphérie, ni à plus forte raison les principes universels — et proprement « méta-physiques » — auxquels ces notions se réfèrent.



Donc, la science profane, dite « exacte », a son efficacité et partant ses droits ; une toute autre question est celle du scientisme philosophique et ostentatoire. Les vices « classiques » de celui-ci sont, tout d'abord, l'ignorance métaphysique et, ensuite, par voie de conséquence, l'empirisme et le matérialisme, l'un aussi exclusif que l'autre : c'est ainsi que la science moderne ignore de parti pris, d'une part, le principe des cycles cosmiques et, d'autre part, celui des degrés de la manifestation universelle ; elle ignore que l'univers équivaut à une sorte de « respiration divine » — l'hindouisme est très explicite à cet égard — et que la matière n'est qu'une écorce qui dissimule des substances cosmiques de plus en plus réelles en ordre ascendant. Mais cette ignorance, nous y insistons, ne saurait empêcher que les découvertes des astronomes correspondent à des réalités dans leur ordre, donc à des symboles ; sans conteste possible, la position centrale du soleil manifeste la priorité du Principe Suprême [4].

En d'autres termes : un degré cosmique — tel le monde physique — est comme un cercle autour d'un cercle plus « inté-

4. Comme l'a fait remarquer Kepler. Nous avons lu quelque part que le soleil ne se situe pas rigoureusement au centre des trajectoires planétaires — ce qui pourrait s'expliquer par l'influence du contexte galactique — mais ceci ne saurait empêcher que la position du soleil est bel et bien centrale.

rieur » qui lui est ontologiquement supérieur et qui le détermine et peut même le déterminer incidemment d'une façon tout exceptionnelle, « surnaturelle » et miraculeuse ; ce qui précisément échappe aux physiciens modernes d'où cet *ersatz* qu'est l'évolutionnisme transformiste. D'une manière analogue, un cycle cosmique est comme une rotation autour d'une rotation plus « intérieure » ou plus primordiale, chacune des rotations possibles étant déterminée par un rayon qui émane de l'absolu Centre et qui décide du rythme des phases temporelles. Le système de cercles concentriques qui constitue le monde — de même que le mouvement spiroïdal des cycles — est soit projeté soit résorbé suivant les intentions archétypiques du Centre absolu ; l'intellect permet de le concevoir mais cela échappe de toute évidence aux investigations d'ordre purement physique.



En reprenant maintenant une idée qui fut notre point de départ, nous dirons ceci : la comparaison entre la doctrine de Ptolémée et celle d'Aristarque ou de Copernic nous apprend qu'il y a essentiellement deux genres d'apparences à savoir l'apparence qui correspond à une substance et qui fait fonction de symbole et celle qui correspond à un accident et qui n'est qu'une illusion sans portée ; ainsi, le lever du soleil représente un enseignement fondamental tandis qu'un mirage dans le désert se réduit à une simple erreur d'optique. On pourrait faire valoir aussi que l'apparent mouvement du soleil et du ciel constellé constitue un message divin tandis que le mouvement de la terre autour du soleil n'est que le mécanisme de ce message, du moins par rapport à l'homme ; Dieu ne saurait nous mentir, ce qui signifie — nous l'avons dit plus haut — que les apparences terrestres habituelles pour l'homme sont providentielles et manifestent un message spirituel fondamental ; c'est ce qui, précisément, permet d'édifier des sciences sur ce genre d'images. Le langage des Écritures et des mythes témoigne de ce même principe, et c'est pour cela qu'il est vain de reprocher aux Textes révélés des naïvetés ; le symbolisme prime le fait envisagé en tant que tel. Il est cependant trop évident que le symbolisme dont il s'agit ne saurait être un système clos : le mur des apparences peut être brisé, soit par accident soit par exploration, et ce qui est ainsi découvert, loin de démentir le message profond des apparences, donc leur intention divine — bien

qu'il y ait antinomie formelle —, véhicule un message céleste à son tour.

D'un part, l'homme est la mesure de toutes choses et c'est là sa raison d'être ; c'est ce que nous enseigne la Genèse. D'autre part, il représente forcément une subjectivité spécifique, donc une limitation ; la vérité, tout en étant inscrite dans notre substance intellective, existe en dehors de nous et au-dessus de nous. C'est dire que l'homme peut avoir raison de deux façons, soit en étant parfaitement lui-même, soit au contraire en faisant parfaitement abstraction de sa subjectivité ; toute la question est de savoir de quelle manière ou à quel degré nous envisageons soit le sujet, soit l'objet. L'humain le plus profond et le plus authentique, par définition, rejoint le divin.

TABLE DES MATIÈRES